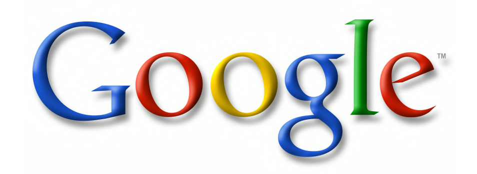
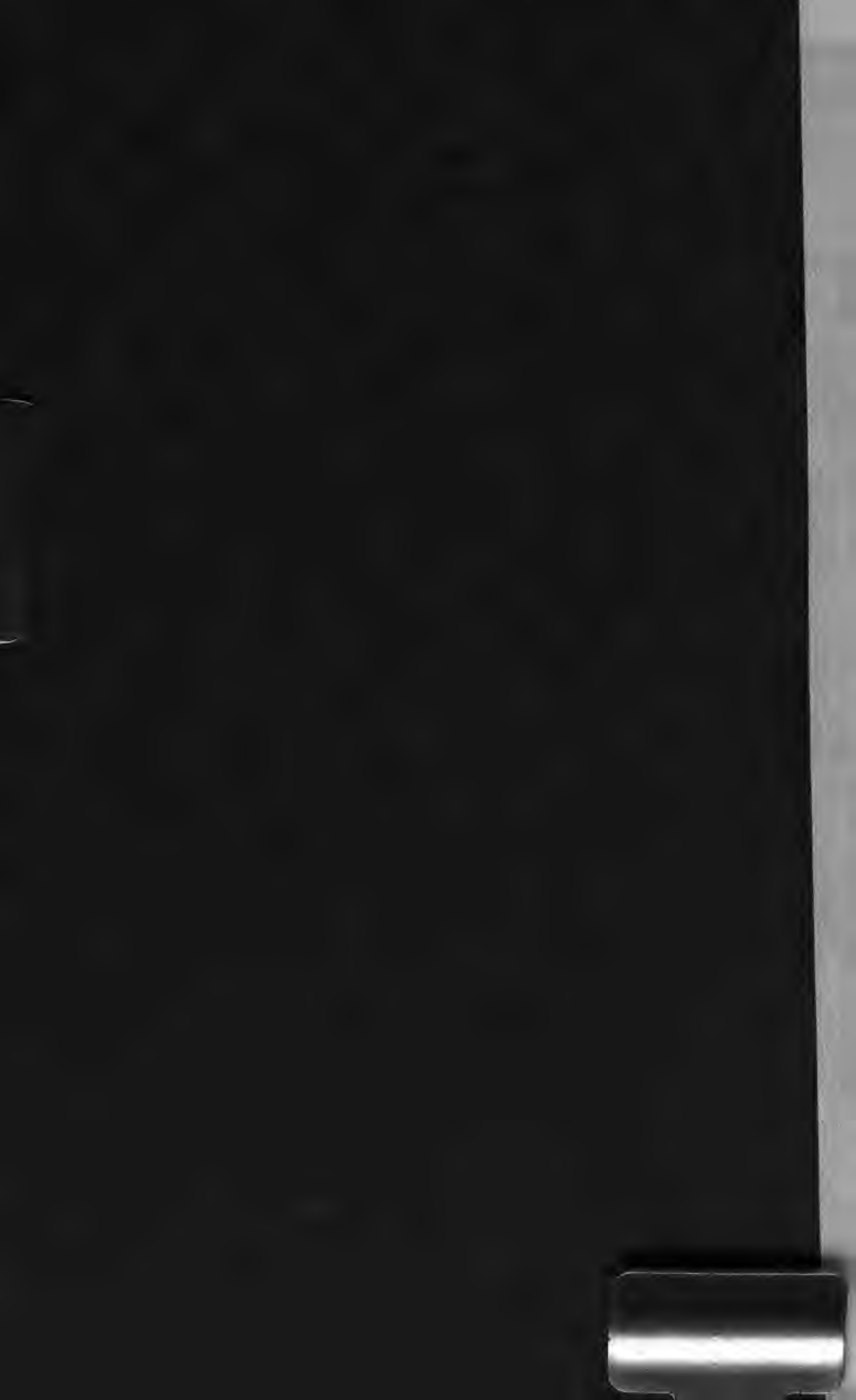

Google


UC-NRLF
$B 45 143



Abälard als Ethiker.

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doctorwürde
der
hohen philosophischen Fakultät
der
Friedrich-Alexanders-Universität zu Erlangen

vorgelegt von
Bruno Hiller
aus Berlin.

Tag der mündlichen Prüfung: 31. Januar 1900.

Erlangen 1900.
Königl. bayer. Hofbuchdruckerei von August Vollrath.

Meinen lieben Eltern

in

kindlicher Dankbarkeit

zugeeignet.

Inhalt:

Erklärung der Abkürzungen.

Bittcher — „Über die Schriften, den philosophischen Standpunkt u. s. w." in der Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1870.

Cousin — opera Abaelardi, Paris 1849.

Cousin, ouvr. inéd. — ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836.

Deutsch — Peter Abälard, ein kritischer Theologe des zwölften Jahrhunderts. Leipzig 1883.

Frerichs — De Petri Abaelardi doctrina etc. Jena 1827. (Akad. Preisschrift.)

Hauréau — De la philosophie scolastique. Paris 1850.

Hausrath — Peter Abälard. Leipzig 1893.

M. — opera Abaelardi, Ausgabe von Migne, 178. Band der Patrologie.

Neander — Der heilige Bernhard u. s. w. Hamburg 1848.

Rémusat — Abélard. Paris 1845.

Reuter — Gesch. d. rel. Aufklärung. Berlin 1875.

tract. de unit. ed. Stölzle — Abälards tractatus de unitate et trinitate divina. Freiburg 1891.

Ziegler — Abälards Ethica. Straßburger Abhandlungen für Zeller. Freiburg 1884.

Einleitung.

Ut credat quod tu nullum vi cogere tenta,
Sola quippe potest huc ratione trahi.
Extorquere potes fidei mendacia frustra;
Ipsa fides non vi, sed ratione venit.

Zu dem Mitgefühl, das wir bei dem Studium des Lebens und der Werke Peter Abälards für diesen freudlosen Mann empfinden, gesellt sich das Erstaunen darüber, daß die in Wirklichkeit ziemlich belanglosen Differenzen seiner Dogmatik von der kirchlichen ihm einen solchen, selbst mit seinem Tode nicht erlöschenden Haß von seiten der Normaltheologen eingetragen haben[1]). Forschen wir nun nach dem Grunde dieser Erscheinung, so erkennen wir sie sehr bald als eins von den zahlreichen Beispielen dafür, daß die Menschen in der Regel weniger an dem Inhalt der Lehre, als an der Methode eines genialen Neuerers Anstoß nehmen. Die kürzeste Charakterisierung der beiden sich hier gegenüberstehenden Behandlungsweisen der Theologie giebt Abälard selbst in den oben citierten Versen an seinen Sohn Astralabus[2]), die ganz unverkennbar eine Apostrophe an Bernhard von Clairvaux sind: Suche nicht durch Zwang in irgend einer Form mich zu Deinem Glauben zu bekehren, nur durch Verstandesgründe

---

[1]) Das schlagendste Beispiel hierfür ist die wenig hochherzige „Empfehlung", die der hl. Bernhard dem Gesuch Heloises an den Papst beifügte. Bernhard kannte seit Jahrzehnten Heloise persönlich und hatte ihr die Befürwortung ihrer Bitte versprochen. cf. Ep. Bernh. 278 im 182. Bande der Migneschen Patrologie p. 484. Siehe auch Hausrath p. 292.

[2]) cf. die vollständige Ausgabe dieses Lehrgedichts von Hauréau in Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale. (Paris). Band 34 Teil 2 (p. 155 u. 179).

dürfte es Dir möglich sein; nur so besteht dann Dein Erfolg nicht in einem eitlen, erheuchelten Glauben, sondern in einem aus Überzeugung[3]). — Denn während A.s Zeitgenossen gar nicht den Versuch machten, das Unselbstverständliche und Unfaßliche der Kirchenlehre zu umgrenzen, geschweige denn zu erforschen, vermochte A. nicht dem menschenunwürdigen Gebote einer fides implicita zu gehorchen und unternahm — keineswegs vollständig erfolglos — beides. Diese staunende, fragende Unruhe und dieses ruhelose Fragen aber ist es gerade, das der Philosophie das Recht giebt, auch Petrus Abälardus, Herrn von Palet, zu ihren Gefolgsmannen zu zählen, unter denen er nicht die letzte Stelle einnimmt[4]).

---

[3]) Das Lob der ratio siehe Introductio II 3, III 1. Sie ist selbst eine göttliche Offenbarung, und der Mensch hat die sittliche Pflicht, mit ihr nach Möglichkeit die Geheimnisse des Christentums zu ergründen. cf. M. p. 140 (Kp. IX) u. p. 1641 A. Deutsch p. 117 ff. u. p. 438. A. sagt zwar: nihil est credendum nisi prius intellectum, dies können aber z. B. auch Mysterien sein, die er als solche erkannt hat.

Dieser Hochschätzung der ratio ist er bis an seinen Tod trotz aller Verdammung treu geblieben, wie die Verse über die Dreieinigkeit in dem Gedicht an seinen Sohn Astralabus beweisen. (In der Hauréauschen Ausgabe p. 185.) — Die ratio als Prinzip der Sittlichkeit wird später zu behandeln sein.

[4]) Der äußerst vorsichtige Rémüsat sagt von A. Bd. I p. 31: c'est Abélard „qui a fixé la forme, sinon le fond de la scolastique“ und p. 272: „la scolastique, cette philosophie de cinq siècles, ne cite point de plus grand nom, et consent à dater de lui.“ Ähnlich äußert sich Cousin öfters in der Einleitung zu den Ouvrages inédits d'A. z. B. p. V: „A. et Descartes — beide nebenbei bemerkt aus der Bretagne — sont incontestablement les deux plus grands philosophes qu'ait produits la France.“ Und Frankreich war im Mittelalter die Hochburg der Philosophie. Hauréau schreibt sogar in seinem Werke De la phil. scol. Bd. I. 267: Das sollte werden „un de ces hommes rares, un de ces heureux génies dans lesquels tout un passé se résume, dans lesquels se révèle un long avenir, apôtres qui traînent à leur suite une grande foule et dont le nom, tour à tour maudit et vénéré, reste à jamais une matière féconde

Aber noch eine andere Erkenntnis steigt in uns auf, wenn wir die Gedankenwelt dieses Mannes mit der seiner Zeitgenossen vergleichen: A. ist nach langer Zeit wieder der erste, der von dem Werte der Ethik durchdrungen ist und von ihrer Berechtigung, als besondere Wissenschaft, und nicht als Anhängsel der Dogmatik behandelt zu werden [5]). Um es gleich vorwegzunehmen, muß hier gesagt werden, daß auch dies eine Folge seiner nominalistischen Überzeugung ist, jenes Urquells seiner „Ketzereien" und seiner Verketzerung. Daß auf dem Gebiete der Ethik, wo die Meinungsverschiedenheiten leicht zu persönlichen Spitzen werden konnten, und thatsächlich geworden sind, Neuerungen doppelt stark hervortreten mußten, ist offenbar,

---

à la controverse des partis." — Mit Absicht sind nur die Urteile katholischer Gelehrter hier angeführt; alle drei bekennen sich offen zum mittelalterlichen Realismus. — Ein anderes Wort von Rémüsat Band II p. 139 verdient vielleicht auch Erwähnung: „ . . . le conceptualisme — also die Abälardsche Denkweise — est peut-être le vrai nom de la doctrine de Kant."

[5]) Die Behauptung, daß A. die Ethik aus ihrer Verbindung mit der Dogmatik ausgelöst habe, ist natürlich keineswegs in dem modern-radikalen Sinne zu verstehen. Ihr Verhältnis zu einander stellt sich vielmehr folgendermaßen dar: Zur Erlangung der wahren Weisheit und des wahren Heils hat Gott dem Menschen dreierlei selbst eingepflanzt resp. geschenkt: Glaube, Liebe und Sakrament. (Dies die Abälardsche Lehre; Albert d. Gr. trotzdem noch ungeschickter: Glaube, Liebe, Hoffnung. Bei A. ist die Hoffnung mit im Glauben enthalten.) Der term. techn. dieser drei Gnadengüter war virtutes theologicae (cf. Isidors Sentenzen II 36). Ohne dem Geist der Zeit Zwang anzuthun, können wir die beiden ersten mit Dogmatik und Ethik fast identificieren. Ihre Stellung ist bei A. wenigstens dem Princip nach eine coordinierte. — Die (sokratische) Verquickung von Theorie und Praxis, die trotz Paulus (cf. Röm. VII, 15, 18, 19) noch immer fortbestand, hört erst jetzt allmählich auf. Die Ethica z. B. steht schon auf ganz anderem Boden. — Über die Pflege der Ethik vor A. cf. die Äußerung Johannes' von Salisbury, des Schülers A.s, Metalog. II 11: „an voluptas bona sit, an proeligenda virtus, an in summo bono habitudines, an sit in indigentia laborandum, purus et simplex dialecticus raro examinat."

und in der That sind auch A.s ethische Erörterungen unter allen am heftigsten bekämpft, — aber am schwächsten widerlegt worden. Über keine Schrift A.s hat sich Bernhard von Clairvaux so ereifert, als über die Ethica, und für sie schien ihm kein Schmähwort stark genug*), was in den Augen der Philosophen vielleicht nicht die schlechteste Empfehlung des Buches ist.

Bevor wir nun aber die ethische Weltanschauung dieses seltsamen, wahrhaft unzeitgemäßen Mannes einer genaueren Untersuchung und Darstellung unterziehen, wollen wir zuvörderst seine Persönlichkeit auf ihren sittlichen Gehalt hin durchleuchten, und die aus seinem Leben und seinen Thaten sich ergebende Sittlichkeit einer näheren Beobachtung unterwerfen.

---

*) cf. bes. Brief 188 u. 192 und die capitula haeresum Petri Abaelardi. Rémüsat meint Bd. 1 p. 177: Wenn man den strengen Sittenrichter A. kennen gelernt hat, so kann man sich nicht wundern, „qu'il y eût contre lui dans le clergé des haines bien plus vives que ne semblait le mériter la hardiesse modérée et chrétiennement respectueuse (sic!) de ses nouveautés dogmatiques."

Bei der Besprechung der Ethica werden übrigens interessante Vergleiche mit der heutigen katholischen Praxis zu ziehen sein.

Erstes Kapitel.

Abälard als sittliche Persönlichkeit.

Divina hodie misericordia innocentem patenter, sicut olim Susannam a falsis accusatoribus, liberate, iudices!
Terrikus auf dem Concil von Soissons. M. p. 150C.

„Es liegt etwas naiv Heldenhaftes in den ersten Anfängen Abälards", aber nicht nur dies, ein Versprechen auf die Zukunft war sein großmütiger Verzicht auf das Recht der Erstgeburt und sein Entschluß, fahrender Scholar zu werden. In dieser Ouvertüre seines Lebens klingen schon alle jene Motive durch, die hernach sein Geschick ihm bereitet haben: Mut und stolzestes Selbstbewußtsein, Selbstlosigkeit und vor allem jene treibende, drängende Sehnsucht nach Erkenntnis, A.s Hauptcharakterzug.

In einem Alter, wo andere noch Kinderspiele im Herzen haben, erkennt der junge Rittersohn das Öde und Geistlose des Waffenhandwerks. Zu einem andern, höheren Beruf fühlte sich der Erbgraf von Palet bestimmt. Nicht Indolenz, sondern stärkste Lebensbejahung, nämlich brennende Liebe für die Geistesarbeit, läßt den vielleicht zwölf- oder dreizehnjährigen der Welt der materiellen Interessen Valet sagen. Denn nicht zieht er nun auf die Suche nach „Seelenfrieden", wie so mancher andere seiner frühreifen Zeitgenossen, nicht nach jener Apathie für den irdischen Lebenskampf und für die noch schlimmeren Anstürme des lichtgeborenen Verstandes verlangt ihn, auch nicht nach einer klösterlichen Sinecure steht sein Sinn, nein, als echter

Ritter und geborener Streiter, stellt er sich in den Dienst der Geisteswissenschaften, gerade weil sie das Leben so unendlich schwer machen mit ihren rücksichtslosen Fragen und ihren unbarmherzigen Antworten. Und selbst in seiner späteren, schlechteren Zeit noch, als er verstümmelt an Leib und Seele in das kurze Prokrustesbett des Klosters hineinpaßte, hat er den andern vom Mutterleibe an geistig Verstümmelten gegenüber die sittliche Pflicht des Philosophierens, die für jeden dazu veranlagten Menschen besteht, vertreten: „Ego," sagt er Introductio ad theologiam II 2, „nullius artis lectionem cuicunque religioso interdicendam arbitror." [7])

„Quasi ab ipsis cunabulis in philosophiae studiis conversatus" sagt A. im Prolog der Introductio von sich [8]), und sein Leben und seine Werke bestätigen dies stolze Wort. Aber wie herrlich war er auch hierzu von der Natur ausgestattet worden! [9]) Körperlich und geistig zeichnete er sich

---

[7]) M. p. 1044 B. Dieses stark betonte „ego" ist hier wirklich am Platze.

[8]) M. p. 979 C.

[9]) Im folgenden soll nun A. kurz auf Grund von Selbstzeugnissen charakterisiert werden, — andere, und dann stets aus dem Munde von Gegnern, liegen kaum vor. Es ist also hier unumgänglich notwendig, die Frage zu erörtern, in wieweit man A. Glauben schenken darf, wenn er von sich sebst spricht, zumal die vorhandenen Briefe, unsere Hauptquelle für seine Biographie, unverkennbare Spuren einer späteren Überarbeitung behufs Veröffentlichung zeigen, ja vielleicht überhaupt von Anfang an mit dazu bestimmt gewesen sind. cf. hierzu auch Deutsch p. 43 f.

Die Glaubwürdigkeit der Briefe, besonders des ersten, der berühmten historia calamitatum suarum, ist ganz verschieden beurteilt worden. Heutzutage wird jedoch wohl kaum noch ernstlich die Ehrlichkeit A.s und die objective Richtigkeit der dort mitgeteilten Thatsachen in Zweifel gezogen. (cf. selbst Vacandard, vie de St. Bernard, 1895.) Nur H. Reuter, dessen „Geschichte der rel. Aufklärung im M. A." der gelehrte Dominikaner Denifle einen „Roman" nennt, ergeht sich gegen A. in Beschuldigungen (Bd. I p. 257 ff.), die selbst sein giftigster, heimtückischer Gegner Bernhard nicht vorzubringen gewagt hatte, und deren psycho-

vor allen aus und sah sich außerdem noch im Besitze der edelsten geselligen Gaben: Schönheit der Redeweise, Musikkenntnis, Gesang und Dichtkunst. Seine edle Abkunft öffnete ihm alle Thüren[10]). Aber es muß noch etwas anderes gewesen sein, das A. zu der hinreißenden Persönlichkeit machte, die er war. Auf einem festeren Fundament als auf diesen glänzenden Äußerlichkeiten und natürlichen Gaben muß die allgemeine Verehrung und Liebe, die er dauernd genoß, gegründet gewesen sein, jene Anhänglichkeit der Studenten, die ihrem Lehrer mehrfach in die Verbannung gefolgt sind, jene Hochachtung der Bürger, jene Gunst der Mächtigen, jene treue, fürbittende Ergebenheit der Nonnen des Paraklet und endlich jene brüderliche Freundschaft des greisen Abtes von Clüny, Peters des Ehrwürdigen, von der sein feinfühliger Brief an Heloise Zeugnis ablegt[10a]). Es war A.s sittliche Persönlich-

---

logische Unmöglichkeit sogleich nachgewiesen werden wird. cf. hierzu Bernhards Brief (an den Papst) Nr. 189, wo er A.s (und Arnolds von Brescia) gottseligen Wandel trotz aller mißgünstigen Glossen eingesteht. Und der mutige Berengar, der Scholasticus von Poitiers, des Meisters werter Schüler, schreibt M. p. 1872 A.: „. . . Abaelardum . . . legis armarium, in morum via pede regio gradientem.“

[10]) M. p. 114 sagt er von sich: „animo levis, ingenio ad litteratoriam disciplinam facilis“, was hier sicherlich nicht „leichter Sinn“, sondern „heller Kopf“ bedeutet. Rémüsat begründet dies Bd. I p. 3. Anm. 1: „ce n'est pas l'usage d'Abélard de parler modestement de lui-même, et la légèreté n'est pas le défaut breton.“ — M. p. 127 A lesen wir, wie A. seine inventutis et formae gratia rühmt, und von seinen Minneliedern (p. 128 C), daß sie in ihrer Mehrzahl adhuc in multis frequentantur et decantantur regionibus ab his maxime, quos vita similis oblectat. Heloises glänzendes Lob überbietet diese schlichten Worte bei weitem. cf. z. B. M. p. 185 Df. Daß selbst seine grimmigsten Gegner die größte Achtung vor A.s Geistesgaben hatten, wird sich später noch zeigen. cf. Anm. 13.

[10a]) In der Cousinschen Ausgabe der Werke A.s steht dieser Brief Bd. I p. 710 ff.; in der Migneschen Patrologie steht er Bd. 189 S. 347 ff.

keit — sittlich im weitesten Sinne gefaßt, — die seine Zeitgenossen zu ihm aufblicken ließ, es war der tiefe sittliche Ernst, der sich in ihm verkörperte, und ihn himmelhoch über die Mehrzahl seiner Landsleute erhob. Die innige treue Liebe, die er seinen Angehörigen bis an sein Ende entgegenbrachte, sei hier nur gestreift[11]), obwohl sie charakteristisch für den sonst weltfremden Abälard ist, — was ihm im höchsten Maße die Herzen aller ideal Veranlagten gewann und noch gewinnt, ist sein unermüdlicher Forschungseifer, seine nie erkaltende Liebe zur Wahrheit und Wissenschaft gewesen.

Wir brauchten gar nicht jene Notiz in der Historia calamitatum (M. p. 118 A) zu haben, wo er seine Reise in die Heimat mit den Worten begründet: „ex immoderata studii afflictione correptus infirmitate coactus sum," der beste Zeuge für seinen ungeheuren Fleiß sind seine Werke, die neben dem großen Fonds von Selbstgeschaffenen eine fast unglaubliche Belesenheit in allen damals existierenden profanen und geistlichen Schriftstellern aufweisen. Ein Blick in sein Sic et Non, jenes große, der Dogmatik den Weg bereitende Werk[12]), bestätigt

---

[11]) Hausrath führt dieses Thema (p. 5) weiter aus und schließt mit den Worten: „Man verzeichnet gern solche menschlich anmutende Züge, da bei den Gelehrten des Mittelalters der Familiensinn selten so stark entwickelt erscheint."

[12]) Hierzu sei noch kurz folgendes zu bemerken erlaubt: Erst durch die Wiederauffindung des Aristoteles war die mittelalterliche Theologie in den Stand gesetzt, die einzelnen kirchlichen Lehrsätze begrifflich so scharf zu formulieren, daß man sie zu einander in Beziehung setzen, sie also in ein System bringen und sich somit eine Dogmatik schaffen konnte. A. scheint nun dies bereits mit dem ihm zu Gebote stehenden, allerdings unzureichenden Mittel der Dialektik versucht zu haben, und zwar u. a. durch (mündliche) Vermittelung zwischen dem pro und contra der sich schroff gegenüberstehenden Citate des Sic et non. Diese ureigene Methode A.s hat stark Schule gemacht und ihn lange überlebt; denn in der That waren diese dissonantia vorzüglich geeignet (M. p. 1349 A), ut „teneros

die Richtigkeit dieser Behauptung: es besteht mit Ausnahme des interessanten Prologs ausschließlich aus Citaten. Dieser nie erlahmende Forschungseifer, dieses Sehnen und Streben nach Erkenntnis ist das, worin sich A. bis an den Tod treu geblieben ist. Und selbst der hl. Bernhard, der hiervon nicht viel hielt, mußte dies ohne Einschränkung anerkennen[13]). Nicht mit Unrecht konnte dieser grimmigste Gegner unseres Philosophen in kirchenpolitischer Hinsicht auf sich des Apostels Wort anwenden, daß er mehr gearbeitet habe als alle andern, aber erhabener und stolzer klingen uns die Worte, die A. über sich und seine Werke am Lebensabend schreiben durfte: „Etsi enim invidia nostrae tempore vitae scriptis nostris doctrinae viam obstruat, studiique exercitium apud nos non permittat, tum saltem eis habenas remitti non despero, cum invidiam cum vita nostra supremus dies terminaverit et in his quisque quod doctrinae neces-

---

lectores ad maximum inquirendae veritatis exercitium provocent et acutiores ex inquisitione reddant." Genaueres bei Denifle (Archiv für Litt. u Kirchengesch. des M. A. 1885) und vor allem bei Cousin, ouvr. inéd. Einleitung S. CC f.

[13]) cf. z. B. die Worte, die er im 193. Briefe an den Kardinal Ivo schreibt: „nihil (Abaelardus) nescit omnium quae in coelo et quae in terra sunt, praeter se ipsum." In der gehässig-mönchischen vita S. Gosvini wird A. geschildert als ein Mann „probatae scientiae, sublimis eloquentiae." cf. M. p 120 D. in den Anm. von Duchesne (Nr. 18). Dieser Kommentator hat auch (M. p. 166 D, Anm. 59 Schluß) das Urteil von Guilelmus Nangius überliefert: „P. A. magister in dialectice insignis et celeberrimus" und p. 170 B. in der Anm. 61 das von Robertus Antissiodorensis: A. „subtilissimus mirabilisque philosophus." In der Grabschrift Nr. 2 (M. p. 103 D) heißt es von ihm: „ille sciens quidquid fuit ulli scibile" und am Ende „cui soli patuit scibile quidquid erat." Dies alles aber überbietet noch das Wort, das bei Gervaise steht: „non homini, sed scientiae deest, quod nescivit," und das prophetische Wort seines Schülers, des bischöflichen Johanns von Salisbury (Prolog zum Metalogicus): „Spero equidem quod gloriam eorum, qui nunc sunt, posteritas celebrabit."

sarium sit, inveniet."[14]) Einem solchen Manne dürfen wir schon das Recht zugestehen, Kritik an seiner Zeit zu üben; denn seine Werke beweisen uns, daß er im Grunde doch ausschließlich der Wissenschaft als alleiniger Herrin gedient hat, und er selbst beteuert es außerdem: „Scortorum immunditiam semper abhorrebam et ab excessu (geselliger Verkehr) et frequentatione nobilium feminarum studii scholaris assiduitate revocabar, nec laicarum conversationem multum noveram."[15])

Es ist hier der Ort, von A.s unglückseliger Liebelei mit Heloise zu sprechen. Von den Huldigungen seiner Zeitgenossen berauscht, gefeiert, aber leider auch verführt von dem glänzenden Paris, unterschätzt dieser feine Psychologe unbegreiflicherweise die menschliche Widerstandskraft. Selbst die Benedictiner, jene engherzigsten aller seiner Richter, wagen nicht, pharisäisch ihn zu verdammen: „Pour soutenir chrétiennement tant d'avantages," so schreiben sie, „il fallait une vertu plus que commune, et malheureusement il ne l'avait pas." Das Abenteuer, das ihm, dem Makellosen[16]), zugestoßen war, lag schon längst hinter ihm „im wesenlosen Scheine", ja er hatte es bereits gebüßt, da er Heloise unter Verzicht auf seine geistliche Carriere geheiratet hatte, als ihn jene heimtückische Pfaffenrache erreichte. Wie war er aber auch gewarnt gewesen! Weder Paulus, noch die Weisheitssprüche des Alten Testamentes, die er vollzählig zusammengestellt und kommentiert hat, ja selbst nicht Hieronymus und Theophrasts „goldenes" Buch über die Ehe, aus dem er ein großes, sicherlich nicht das unwitzigste Stück

---

[14]) In der Vorrede zum ersten Buch der Analytica priora. Cousin, ouvr. inéd. p. 227f.

[15]) M. p. 126 C. cf. hierzu p. 286 letzte Zeile und p. 287.

[16]) M. p. 126 B sagt er von sich: „qui antea vixeram continentissime" und p. 128 A: jeden Verdacht hielt fern die allbekannte Unbescholtenheit meines bisherigen Lebens, „continentiae meae fama praeterita."

anführt[17]), haben ihn vor seinem Schicksal bewahrt. Berühmt und auf Jahrhunderte hinaus populär ist er ja zwar durch sein Unglück geworden, und dies zweifelsohne in einem höheren Maße, als es je seine wissenschaftlichen Leistungen zu bewirken vermocht hätten, aber ungeheuer waren die Folgen seiner Verstümmelung und wir begreifen wohl Heloises Ausruf: „O summam in viros summos et consuetam feminarum perniciem!“[18])

Abgesehen von den körperlichen Folgen[19]) erlitt A. auch die größten gesellschaftlichen Nachteile. Während vorher keiner seiner Feinde offen gegen ihn aufzutreten gewagt hatte, war jetzt plötzlich allen der Mut gewachsen, — wenn auch nicht ihn wissenschaftlich zu bekämpfen, so ihn doch lächerlich zu machen. In sein stolzes, berechtigtes Selbstbewußtsein, das schon all diesen Kleinen längst in die Augen gestochen hatte, war nunmehr eine Bresche geschlagen, und nur zu bald mußte A. am eigenen Leibe die Wahrheit jenes Wortes seines Lieblingsphilosophen Seneca[20]) erfahren: Nicht das ist Dein Unglück, daß Du so viele Feinde hast, sondern, daß Du keinen wirklichen

---

[17]) cf. Theol. christ. Buch 2. M. p. 1195 Dff. Das Citat aus dem geradezu mit Schopenhauerscher Beredtsamkeit vor dem Weibe und vor der Ehe warnenden Theophrast steht ebendort p. 1198ff.

[18]) M. p. 195 B.

[19]) Mit cynischer Offenheit sprechen der Prior Fulco und Roscellin davon. Der eine um ihm seine Ohnmacht zu Gemüte zu führen, der andere um sich zu rächen. cf. M. p. 375 A und p. 371 A bis 372 A.

[20]) Mit den großen Worten (maximus resp. impudens) scheint die damalige Zeit nicht sparsam umgegangen zu sein, Obgleich Seneca sich mit Cicero (!) z. B. 1087 B in das erste Prädicat bei A. teilt, so ist doch von Seneca unstreitig der größere Einfluß auf A. ausgeübt worden. Seneca wird „maximus ille morum philosophus“ genannt pp. 131 B, 350 B, ferner 593 A, (1033 B) u. s. w., „nobilis“ p. 567 A u. s. f.

Freund besitzt. Unter Seufzen mag er als Greis für seinen Sohn niedergeschrieben haben:

> Omnia dona Dei transcendit verus amicus,
> Divitiis cunctis anteferendus hic est.

Es müssen doch wohl auch vorübergehend in dieser Zeit die Beziehungen zwischen ihm und seiner Familie etwas erkaltet gewesen sein; denn nicht auf das Schloß von Palet zieht sich der Genesende zurück, und eins von Fulcos kräftigsten Argumenten, um ihn von einer Klage über die nicht genügend gerächte Unbill bei der päpstlichen Kurie abzuhalten, ist der Hinweis auf seine vollständige Einsamkeit: „omnes enim oderunt te propter te[21].“ Trotz seiner Vorliebe für die Stoa sagt er jetzt nicht mehr mit ihr: „O dolor quamvis sis molestus, numquam te confitebor esse malum!“ — nicht zu der Höhe des antiken amor fati hat er sich emporschwingen können, — seine körperliche und mit ihr leider zugleich auch seine geistige Widerstandskraft war gebrochen, und das sogar auch auf wissenschaftlichem Gebiete. —

Neben diesen schweren Schäden hat aber auch der herbe Schicksalschlag eine heilsame Wirkung im Gefolge gehabt. Es ist dies die starke Verinnerlichung, welche die Theologie und Ethik A.s vor der übrigen zeitgenössischen auszeichnet und die segensreich lange fortgewirkt hat[22]).

---

[21]) Bei Cousin Bd. 1 p 707.

[22]) In wiefern man von einer Verinnerlichung der ethischen Anschauungen bei A. im Vergleich zur katholischen Kirche sprechen darf, wird später zu erörtern sein. An dieser Stelle sei aber offen eingestanden, daß selbst A.s Auffassung von dem Verhältnis des Menschen zu Gott bei weitem nicht an die ursprüngliche evangelisch-paulinische Tiefe heranreichte. cf. z. B. seine eifrige Verteidigung der confessio oris und der satisfactio operis. M. p. 140, 442 D und öfter. — Was die „Dogmatik“ (cf. Anm. 12) anbetrifft, so zeigt sich A. als würdiger Schüler Augustins, indem er ihr einen größeren Inhalt als bloße Seinsbestimmungen giebt, dabei aber den falschen Nebenstrang pantheististischer Mystik klug

Die religiösen Regungen, die sein kalter Rationalismus vorher bei weitem nicht in gebührender Weise hatte zur Geltung kommen lassen, treten jetzt in den Mittelpunkt seines Seelenlebens. Unter der harten Zucht des Klosters und der Armut schwindet sein menschenverachtender Hochmut[23]), allerdings nicht ohne große Bitterkeit in seinem Herzen zurückgelassen zu haben, und bedeutend abgeklärter tritt uns A. jetzt entgegen. Wie ergreifend wirkt auf uns seine Reue und seine Buße! In ihr fand sich der ernste, sittenstrenge Philosoph wieder, für den Sittlichkeit Lebensbedingung ist. „Denn wenn du dich auch über deine Sonderstellung als Kleriker hinwegsetzest“, sagt er zu sich selbst in der historia calamitatum[24]), „so wahre wenigstens die Würde des Philosophen. Lässest du die Gottesfurcht außer Acht, so möge doch das Ehrgefühl die Schamlosigkeit zügeln.“ Noch stärker hebt er im zweiten Buche der Theologia christ. die dignitas philosophi und den amor honestatis hervor. Nicht nur die Sinnlichkeit selbst war nunmehr ertötet, auch die Erinnerung an seine Verirrung tilgte A. aus seinem Herzen, und als Mönch durfte er

---

meidet. Für ihn war das Christentum nicht nur Lehrtheorien von der essentia und substantia Gottes u. s. w., sondern praktische Bethätigung des Gottesgeistes, ein wirkliches Leben in und mit Gott. Gottes Ehre ist für A. (cf. später) das höchste Ziel.

[23]) In betreff seiner drückenden Armut cf. M. p. 161 D und den bereits mehrfach erwähnten Brief Fulcos an ihn. Aus dem oft übermütigen Dialekter ist ein ernster, ehrfurchtsvoller Christ geworden. cf. bes. M. p. 1228 D und im tract. de unit. ed. Stölzle p. 24. Vgl. dagegen aber auch die Anm. 16. Man denke ferner an das keusche Wort der Theol. christ., das jede Ostentation verurteilt: „Veritas autem sanctitatis quid habet.“ — Dieser Umschwung in der Lebensauffassung zeigt sich auch rein äußerlich: während A. in seinen früheren Werken Augustin mit Vorliebe anführt, bevorzugt er nun mehr und mehr den klösterlichen Hieronymus, der schließlich überhaupt sein Ideal geworden zu sein scheint.

[24]) M. p. 132 B und 1176 (Theol. christ. Buch 2).

auch nicht mehr Heloises in alter Weise gedenken[25]). In der bittern Schule der Flucht, der Erniedrigung, ja der Verzweiflung[26]) lernt er die läuternde Wirkung der Leiden kennen, und er dankt Gott dafür mit demütigem Herzen. Nichts liegt ihm bei alledem so fern, als das Schicksal der Ungerechtigkeit zu zeihen, weil es die andern Geistlichen, die mindestens in gleicher Verdammnis sind, verschont. Er, der Aristokrat, ist jenseits dieser Niedrigkeit, ja er hält seinen pharisäischen Richtern nicht einmal ihre eigene Sittenlosigkeit und die ihrer Kollegen vor, — es hätte ihm dies übrigens auch kaum etwas genützt; denn realistische, im heutigen Sinne realistische Ethik wurde in der Praxis damals schon lange betrieben. —

So stellt sich uns von seiner ethischen Seite betrachtet der Mann dar, der — um mit Bernhard zu reden, — wie ein zweiter Ismael die Hände gegen alle erhob und dadurch aller Hände gegen sich richtete. Aufrichtig

[25]) Es giebt wohl kaum inhaltsreichere Worte als jene beiden, die ihm Fulco entgegenhielt (M. p. 375 B): „monachus es!“ Er, der freie Nominalist, hatte aufgehört ein Individuum zu sein; denn die „Kirche“ hatte ihn verschlungen. Er hat sich offenbar schließlich vollständig eingelebt, sagt er doch selbst p. 174 A, daß nur reinste Liebe (sincera charitas), die Sorge um das Kloster, ihn öfter Heloise im Parakleten besuchen ließ. Er selbst gehörte nicht zu jenen Mönchen, von denen er als Augenzeuge sagen mußte (M. p. 291 D): „Quorum profecto si claustris retinentur corpora, corda libidine plena sunt, et in fornicationen inardescit animus.“ Wie ganz anders Heloise! Sie hat es am eignen Leibe erfahren, daß man unter gewöhnlichen Umständen selbst in der klösterlichen Einsamkeit das bleibt, was man mit hineingebracht hat. cf. bes. M. pp. 196 und 197.

[26]) cf. M. 179 A, wo sich A. als umherirrender Kain fühlt, und p. 181 A den Ruf eines fast Verzweifelnden: „et tu pacem putas?“ p. 180 B und C nennt er sich selbst ein warnendes Beispiel für Ehrgeizige, p. 181 A erkennt er seine Leiden als Läuterungsmittel an. Sein großes reuiges Bekenntnis steht p. 205. Ueber sein häufiges und inniges Beten spricht er p. 165 B. cf. hierzu auch das Zeugnis des Petrus Venerabilis: „oratio frequens“ bei Cousin Bd. 2. I p. 713 unten.

und unerschrocken bis in den Grund seiner Seele, wissenschaftlich gebildet wie kein zweiter zu seiner Zeit, voll asketischen Ernstes, durfte er es wohl unternehmen, an der Förderung der edelsten philosophischen Disciplin, der Ethik, mit Hand anzulegen. Und daß seine ethischen Theorien bei vielem Schiefen und Ungenauen dennoch kein Sacrilegium waren, wie sich Bernhard mit Vorliebe ausdrückt, erhellt u. a. auch daraus, daß zwei Päpste, Cölestin II. und Alexander III., gleich vielen andern Schülern von ihm, die später hohe Kirchenämter inne hatten, A. die Treue bewahrt haben[27]).

Bevor wir jedoch zu der Schilderung seiner eigenen Ethik übergehen können, müssen wir die Grundlagen kennen lernen, auf denen sie sich aufbaut. Um Abälards Theorien hernach richtig in bezug auf Originalität und Kraft beurteilen zu können, müssen wir wissen, wieweit in der damaligen Zeit die Geschichte der Ethik überhaupt oder, was dasselbe ist, A. bekannt war.

Zweites Kapitel.

Was hat Abälard von der Geschichte der Ethik gewußt, und wie hat er die antike Ethik beurteilt?

> Philosophi nequaquam, ut arbitror, tam diligenter virtutes describerent, dum moralia tradunt instituta, nisi eas in se ipsis certis cognoscerent experimentis.
>
> M. p. 1175 A.

Die zahlreichen Citate aus Plato, die sich in den Werken A.s finden, und die noch häufigeren Anklänge an ihn — besonders in der Introductio ad theol. und in der Theol. christ. — täuschen sehr leicht über die Zahl der

---

[27]) Der Papst Alexander III, der frühere magister Roland, Docent in Bologna, nennt in seinem Sentenzenbuche seinen ehe-

Schriften, die A. von Plato las. Seit den Untersuchungen von Jourdain, Cousin und Deutsch steht es fest, daß er nur den Timäus wirklich kannte, und zwar auch nur in der Übersetzung des Chalcidius, während er von der Republik und vom Phädon nur soviel wußte, als Cicero, Augustin und Makrobius darüber berichten[28]. Trotzdem ist Plato für A. der oberste Gewährsmann für den Wert der antiken Sittlichkeit und ist in erster Linie an ihrer ungeheuern Überschätzung schuld. Diese Vorliebe für den Philosophen, dessen Lehre „von Hause aus Ethik ist“ [29]), war ein Produkt seiner augustinischen Studien und ließ im Alter mehr und mehr nach, — mit ihr zugleich aber auch A.s Beschäftigung mit wissenschaftlicher Ethik. Nächst Plato ist es besonders Seneca, der „maximus morum aedificator“ [30]), der A. stark beeinflußt hat, zumal diesem Senecas Briefwechsel mit dem Apostel Paulus noch für echt galt Von den Profanschriftstellern sind schließlich noch als Lehrer und Gewährsmänner A.s für die alte Ethik Cicero und seine beiden Kommentatoren Makrobius und Boëtius zu nennen.

Ungleich mehr als von den soeben Genannten zeigt sich A. von den patristischen Schriftstellern, die ihm allerdings auch vollständiger zu Gebote standen, abhängig. Ihnen verdankt er u. a. seine Kenntnisse von den ethischen

---

maligen Lehrer A. „magnus Petrus“ und citiert ihn oft ehrenvoll als „magister Petrus“. cf. Denifle, a. a. O. p. 453, 455 ff.

Wie wenig indes dieser Kirchenfürst von A. gelernt hat, wenigstens was Ethik anbelangt, beweist die empörende Äußerung, die sich in seinem Schreiben vom Jahre 1180 an den Erzbischof von Salerno findet: „De adulteriis vero — nämlich von Klerikern begangenen — et aliis criminibus, quae sunt minora (!), potest episcopus cum clericis post peractam poenitentiam dispensare.“

[28]) cf. Cousin, ouvr. inéd. Einl. p. XLIX ff. und Deutsch, p. 66 ff.

[29]) Dies das Urteil von Zeller; zur Sache selbst cf. Anm. 23 Ende.

[30]) Predigt XXXIII. M. p. 593 A. cf. Anm. 20.

Systemen, für die ihm keine Quellen vorlagen, und wenn er auch vieles Falsche von ihnen gelernt hat, so darf doch nicht vergessen werden, daß er ohne sie nicht imstande gewesen wäre, seine eklektische Ethik aufzustellen. Besonders hervorzuheben sind hier die vier Säulen der abendländischen Kirche; und zwar bewegte er sich in seiner bessern Zeit hauptsächlich in den Gedankengängen von Ambrosius, Augustin und Gregor dem Großen, später ausschließlich in denen von Hieronymus und des heiligen Benedikts. Auch Origenes, Chrysostomus, Athanasius, Cassiodor und Isidor, ferner Alkuin und Beda Venerabilis werden von A. bei ethischen Erörterungen citiert und noch öfter stillschweigend benutzt[30a]).

„Socrates nolebat immundos terrenis cupiditatibus animos se in divina conari et ideo purgandae bonis moribus vitae censebat insistendum . . . . hi, qui se philosophos profitentur, velint ad intelligendum se bene vivendo praeparare et viam humilitatis arripere, qua sola ad celsitudinem illam intelligentiae acceditur, non quidem pervenitur, quamdiu in hac mortali carne vivitur.“ [31]) Diese richtige Charakteristik der sokratischen Ethik hält A. für die Quintessenz der gesamten alten Philosophie und beurteilt diese entsprechend. Ja noch mehr: nicht etwa nur wenige Auserwählte haben sich zu dieser Höhe sittlicher Erkenntnis emporgeschwungen, (M. p. 1172 A) „gentiles — fortasse natione, non fide, — omnes fuerunt philosophi,“ [32]) und zwar (M. p. 1178 C)

[30a]) Dies ist besonders bemerkenswert bei der Besprechung der unvergebbaren Sünde, Ethica cap. 22. M. p. 667, wo A. Chrysostomos, Isidor und Athanasius folgt im Gegensatz zu Augustin.

[31]) Tract. de unit. ed. Stölzle p. 26, ähnlich in der Theol. christ. Dieser Traktat, den A. schrieb, als er noch durch keine Verurteilung scheu gemacht worden war, ist neben der Ethica die lauterste Quelle seiner wissenschaftlichen (philosophischen) Ethik.

[32]) Wegen dieser seiner philosophischen Meinung wagte er auch nicht seine theologische von der Unseligkeit aller Nichtgetauften mit voller Schärfe zu vertreten. Auch Augustin befand sich in

„ex laude vitae potius quam scientiae.“ Ohne Gesetz waren die Heiden und zwar beiderlei Geschlechts besser als wir, die wir das Gesetz und mit ihm die Erkenntnis haben (M. p. 1174 C) — eine Behauptung, die A. nicht hindert, bereits auf der folgenden Seite vorübergehend in den sokratischen Irrtum zurückzufallen und zwar in der Form, daß er sagt: Wo man so viel Schönes von der Tugend hat zu sagen gewußt, muß diese selbst notwendigerweise vorhanden gewesen sein. p. 1178 D confrontiert er aber bereits wieder cognitio scientiae und rectitudo vitae. Noch weniger packend als diese Erörterungen sind die über das platonisch-anselmische summum bonum, quod Deus est (M. p. 1175 f.), sine quo fieri beatus nullus potest (M. p. 1186 C). Auf sie geht A. deswegen ein, um die drei Begriffe: von Lastern frei sein, recht philosophieren und Gott lieben zu einer Einheit verbinden zu können. (cf. auch p. 1206 und p. 355 C; Röm. II. 15.)[33].

einer ähnlichen Lage; denn bei allem Lobe, daß er Plato spendet, schreibt er das pessimistische Paradoxon, daß die Tugenden der Heiden nur glänzende Laster seien (de civ. Dei XIX. 25.) Die Abälardschen Stellen von der Seligkeit der Heiden stehen M. pp. 256, 399 ff., 656, 837 unten und 838, 1119 bis 1121 und 1172 ff. Vgl. ferner hierzu Deutsch p. 358 und 374.

[33]) In der Welt sind viele Güter, nach denen die Menschen trachten. Sie sind aber sämtlich nur relativ gut und haben ihren Maßstab an einem absoluten Guten. Nur in Beziehung auf dieses sind sie überhaupt gut. Das summum bonum aber ist per se ipsum bonum, hat also eine selbständige, von den andern Gütern getrennte Existenz und ist hierdurch Gott. cf. auch Anselms Monologium Kp. 1. — Sonst noch bei A. p. 1123, 1125, 1637 ff., 1641 ff. und im tract. de unit ed. Stölzle p 2 und 3.

Von hier aus ist auch nur verständlich, wie ein so scharfer und thätiger Geist wie A. mehr und mehr klösterlich gesonnen wurde. Statt contemplare, das antike Synonym von recte philosophari, antik zu verstehen, verstand er es mittelalterlich, wenigstens was das Äußere anbetrifft. Doch hat er selbst im Alter nur zugestanden, daß man durch die contemplatio mentis philosophische certitudo (cf. M. p. 1176 A), nicht aber religiöse erlangen könne, wie es die Mystiker behaupteten. — In betreff dieser certitudo sei noch folgendes

Das Beste, was A. von der antiken Ethik im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen gelernt hat, ist die Erkenntnis, daß Ethik mehr als starrer Formelkram und etwas anders als spitzfindige Casuistik ist. „Doctrina et vita," „amplius facere, quam aliis imponere," „primum facere, deinde docere," das sind in seinen Augen die Grundsätze des gesamten Altertums, das weitherziger als die Epigonen nicht nach „dem tötenden Buchstaben," sondern secundum animi intentionem richtete (M. p. 1179 D f.). Aber während er soeben noch diese Gedankenreihen gar nicht mittelalterlich-scholastisch entwickelt hat, fängt er plötzlich an, das vivere propter virtutem im Sinne des heiligen Benedikt aufzufassen. Immer und immer wieder, bald versteckter, bald deutlicher redet er der klösterlichen Askese das Wort, von der er Spuren im ganzen Altertum nachzuweisen versucht[34]; sittliches Leben scheint ihm nunmehr nur mit Weltflucht und Entsagung möglich zu sein. Er, der grand seigneur des Geistes, der selbstbewußte Nominalist, wird zum orakelnden Lobredner der humilitas, die wir an der Sittlichkeit der Heiden lernen sollen (M. p. 1174 C), an ihrem amor honestatis, an ihrer sobrietas, an ihrer Uneigennützigkeit (bonitas) u. s. w. (M. p. 1139, 1183 f., 1203 B und öfter, ferner allgemeiner p. 131 C, 132 A und B.)

zu erwähnen erlaubt: Bernhards Polemik gegen A. und speciell gegen seinen Satz: fides est aestimatio oder cognitio gipfelt in dem Worte (ep. ad Innoc. pap.): Non est fides aestimatio, sed certitudo. Dies hat A. nie bestritten: aestimatio heißt bei ihm persönliche Durchdringung und Aneignung der Heilsthatsachen. Das rein menschliche philosophische Forschen und Ringen hat er nie fides schlechthin genannt, sondern stets nur dessen von Gott geschenktes Resultat. Mit dem erwähnten Satze wollte A. nur Front machen gegen die katholische Auffassung der fides als meritum. Hiermit ist allerdings kaum die vereinzelte Stelle im tract. de unit. ed. Stölzle p. 28 und die entsprechende in der Theol. christ. vereinbar, wo der fides implicita meritum zuerkannt wird.

[34]) cf. bes. M. pp. 1179 C, 1181 C, 1184 B und C und den ganzen siebenten Brief.

Es wäre ungerecht, diesen Zwiespalt in seiner Natur ausschließlich auf die Rechnung einer etwaigen moralischen Reaktion zu setzen. Es wird später zu zeigen sein, daß vor allem auch die Lebensführung der damaligen Zeit ihm nicht zusagte. Außerdem aber kann man selbst hier schon merken, daß A. doch nicht in Wirklichkeit die gewöhnliche Mönchsmoral predigt: nicht die zeitgenössische castitas, nicht äußerliches Intaktsein empfiehlt und fordert er, sondern die antike castimonia, sittliche, zum Lebensprincip gewordene Reinigkeit (M. p. 1190 B).

Wo Paulus nur Schatten sieht, da sieht A. goldenes Licht[34a]), und diese Verkennung der vorchristlichen sittlichen Zustände hat sein eigenes ethisches System sehr zu seinem Nachtheil beeinflußt. Er ist nie aus den Widersprüchen herausgekommen, die sich hieraus für den Scholastiker ergaben. So Recht A. z. B. auch mit seiner Billigung der platonischen Herbheit gegenüber der frivolen Dichtung hat[35]), so zeitgemäß auch immer seine alte stoische Warnung vor Raffinement in Speise und Trank war[36]), und so unanfechtbar seine Behauptung ist, daß die Vergeistigung der Religion durch die Philosophen und die sich hieraus ergebende Entwicklung des ethischen Bewußtseins eine Vorbereitung für das Christentum war, so durfte er dennoch nicht hierüber das tief Unsittliche des Heidentums verkennen oder verschweigen[36a]), und mit der Antike den Menschen zum Maß aller Dinge, zum alleinigen Richter der eigenen Sittlichkeit machen, wie seine Lehre von der

---

[34a]) cf. die äußerst charakteristische Stelle M. p. 1008 A u. B, wo A. Paulus fast einer Ungerechtigkeit zu zeihen scheint.

[35]) cf. M. p. 1207 f., 1182 ff. und im Römerbriefkommentar p. 952, vgl. aber hierzu p. 1209 C.

[36]) M. p. 1184 C, 300 f., dagegen Verurteilung der Gier: p. 297 f. und 286 B. 288 C Ende, 295 D u. s. f.

[36a]) Der beste Beweis dafür, daß A. nicht blind war für die Mängel der antiken Ethik, ist die Thatsache, daß er echt christlich eine genaue Untersuchung über die Sünde an den Anfang seines Systems stellt. Hierdurch desavouiert er die ganze antike Ethik.

intentio es thäte, wenn er sie konsequent durchgeführt hätte. Den materialistischen, atheistischen Charakter der Stoa scheint A. gar nicht erkannt zu haben, und so kommt es, daß bei seiner Erörterung der antiken Sittlichkeit, die er, wo es irgend geht, christlich ausputzt, Widerspruch neben Widerspruch steht, und daß bald klösterliche Unterwürfigkeit, bald selbstbewußter Individualismus gepriesen wird.

Zum Schluß noch ein Wort über die jüdischen Ethiker, die asketischen Essäer (M. p. 1187 ff.). Für A. sind sie die Begründer der Mönchsorden, während nach seiner Meinung die ersten Spuren von Einsiedlern bedeutend höher hinaufreichen. Gleich den heidnischen Abstinenten Diogenes, Alexander, Sokrates, Crates und Antisthenes (cf. auch p. 591 C f. und 594) haben sie ihr „Fleisch ertötet" und sind „jeglicher Begierde Herr geworden." Der mundi contemptus ging bei ihnen so weit, daß sie alles verließen und in die Einsamkeit zogen. Denn nicht nur für die täglichen Sorgen des Lebens hielten sie sich für zu gut, sondern schon der Anblick der gewöhnlichen Sterblichen störte sie. Von ihnen hat dann Pythagoras das erzieherische (!) Element seiner Lehre entnommen und seinen Schülern gleichfalls Weltflucht auferlegt. Der Lohn dieser Enthaltsamkeit war ihre Weisheit, gleichwie der der Keuschheit die Sehergabe ist. In dieser beschaulichen Geistigkeit bestand ferner auch einzig und allein jene beatitudo Epicurs, die der Unverstand oft mit irdischer voluptas verwechselte. Mit diesen Argumenten hat übrigens später A. ebenfalls seine eignen sittlichen Vorschriften belegt[37]).

Blicken wir nun zurück auf das, was A. von der alten Ethik gewußt hat, so dürfen wir uns nicht verhehlen, daß es in Wirklichkeit viel weniger ist, als es beim Lesen seiner

[37]) In betreff Pythagoras' cf. M. p. 1187 D, 1188 A u. B; in betreff der divinatio als Lohn der castitas M. p. 1200 (p. 251 C). Über Epikur cf. p. 1642 B und 1646 A.

Werke zu sein scheint: Von Plato hat er durch die Vermittlung Augustins die optimistische Weltanschauung und die Überzeugung von vorchristlicher Sittlichkeit, die „nicht einer Sclavenfurcht, sondern dem desiderium aeternorum“ entsprang[37]a), von den Cynikern den contemptus mundi, von den Stoikern und Pythagoräern das stolze Selbstbewußtsein, Selbstgenügen und die Selbstüberwindung und von den Essären die Weltflucht. Von keinem dieser Systeme hat er mehr als eine oberflächliche Kenntnis, und von einigen andern, wie z. B. von dem Epicurs, kennt er gerade nur den Namen und das Stichwort voluptas. Aristoteles' wertvollste Schriften waren leider damals im Abendlande noch nicht wieder bekannt geworden.

Trotzdem hat A. von den Alten viel gelernt, vor allem das, was keiner seiner Zeitgenossen wußte, daß es nämlich eine Sittlichkeit ohne geoffenbarte Vorschrift geben kann, einzig auf Grund der lex naturalis, deren Erneuerung und Verbesserung A. im Christentum verehrt[38]).

---

[37]a) cf. Röm. VIII. 15. ferner M. p. 418 B, 421 B u. C, 422, 492 B, 516 D. — servire als Gegenstück zu dem einzig wahrhaft christlichen obedire gefaßt. (Vgl. „Gehorsam fühl' ich mich am schönsten frei.“ Iphigenie bei Goethe.) Das Böse soll jetzt nicht mehr timore poenae, sed amore iustitiae zurückgedrängt werden.

[38]) cf. M. p. 1175 A u. B, 1179 D, 1202 D. Was Rémusat Bd. II., S. 255 f. von A.s Theologie sagt, paßt auch wörtlich auf seine Ethik: „— Lorsqu'il (Abélard) cite les philosophes et les païens, ce n'est pas pour avoir connu les vérités primitives auxquelles se seraient adjointes plus tard les vérités chrétiennes, mais pour avoir pressenti et même annoncé, bien que sous une forme un peu vague, un peu voilée, les vérités chrétiennes elles-mêmes, il s'efforce an moins autant de faire les philosophes chrétiens que de rendre le christianisme philosophique.“

Anders und zwar oberflächlicher urteilen der hl. Bernhard und u. a. Reuter (Bd. I. p. 252): A.s „Auffassung des Christentums als der Wiederherstellung des Sittengesetzes ist keine andere als die des Pelagius.“

Drittes Kapitel.

Die theoretische Ethik Abälards. Ihr Ursprung und ihr Wert.

Ad moralem tandem me contuli philosophiam, quae est omnium finis disciplinarum.
Der Philosoph im Dialog.
M. p. 1613

Wenn es wahr ist, daß jedes ethische System im Grunde nur ist „ein Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter mémoires, ... ein Zeugnis dafür, wer er ist — d. h. in welcher Rangordnung die innersten Triebe seiner Natur zu einander gestellt sind“ [39]), so hat sich A. in seiner Ethica und in den ethischen Exkursen seiner übrigen Schriften die glänzendste Apologie geschrieben, und es erübrigte sich allerdings eine besondere Abwehr der Bernhardschen und sonstigen klerikalen Anfeindungen. Der Inhalt und Gedankengang der Ethica, deren wichtigste Teile in unverkürzter Uebersetzung angeführt sind, ist folgender:

In der Vorrede definiert A. zunächst den Begriff „Charakter“ und spricht sodann von den guten und schlechten Eigenschaften im Menschen überhaupt.

„Charakter (mores) nennen wir des Geistes schlechte und gute Anlagen [40]) die uns zu schlechten und guten Werken geneigt machen. Schlechte und gute Anlagen giebt es aber nicht nur bei der Seele, sondern auch beim Körper, so z. B. die Schwäche des letzteren und seine Stärke, die wir Kraft nennen, ferner Trägheit und Schnelligkeit,

---

[39]) Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, p. 14 und 15.

[40]) vitium und virtus hier im Sinne von schlechtem und gutem Hange, schlechter und guter Neigung, (Charakter-) Disposition, Trieben. Im dritten Kapitel (M. p. 636 B) ist plötzlich der Gegensatz von virtus peccatum!

Lahmheit und Gradheit, Blindheit und Gesicht. Darum haben wir in Hinblick auf die Verschiedenartigkeit der Anlagen, als wir schlechte Anlagen sagten, vorausgeschickt: des Geistes. Diese schlechten Anlagen aber, nämlich die des Geistes, sind den guten Anlagen entgegengesetzt, so z. B. die Ungerechtigkeit der Gerechtigkeit, die Schlaffheit der Ausdauer, die Unmäßigkeit der Mäßigkeit."

Nun geht A. genauer auf die schlechten Geistesanlagen ein, die auf den Charakter Bezug haben: „Es giebt aber im Geiste auch einige schlechte, beziehungsweise (seu) gute Anlagen, die vom Charakter unabhängig sind und das Leben eines Menschen weder tadelns- noch lobenswert machen, wie z. B. Stumpfheit des Geistes oder schnelle Fassungsgabe des Verstandes, Vergeßlichkeit oder Gedächtnisstärke, Unwissenheit oder Gelehrsamkeit. Da nun alles dies gleichmäßig Schlechten und Guten zu teil wird, so hat es mit dem Charakter (morum compositio) als solchem nichts zu thun und macht ein Leben weder schimpflich, noch ehrenvoll. Darum haben wir wohlweißlich, als wir oben voransetzten: „des Geistes schlechte Anlagen," um derartiges auszuschließen, hinzugefügt: „die zu schlechten Werken geneigt machen," d. h. die den Willen zu etwas verführen, was schlechterdings nicht gethan oder unterlassen werden darf."

Es ist charakteristisch für die Abälardsche Ethik, daß sie, lange bevor sie an den Aufbau des ethischen Lehrgebäudes denkt, zunächst den Baugrund (den Charakter) und die vorhandenen Schwierigkeiten (die verderbte natürliche Anlage) einer sorgfältigen Untersuchung unterzieht. Das zweite Kapitel mit der Überschrift: „Was ist der Unterschied zwischen der Sünde und der schlechten Anlage, die zum Bösen treibt?" bringt uns direkt an das Thema des ersten Teils heran.

„Solch einer Seele schlechte Anlage ist nun aber nicht dasselbe wie die Sünde, noch die Sünde dasselbe wie die schlechte That. So ist z. B. jähzornig sein, d. h. geneigt

und leicht zugänglich sein für die blinde Leidenschaft des Zorns (perturbatio) eine schlechte Anlage und treibt den Geist, etwas ungestüm und unvernünftig zu thun, wie es sich durchaus nicht gehört. Diese schlechte Anlage aber, nämlich die Neigung zum Zorn[41]), ist in der Seele, auch wenn sie nicht zum Zorn gereizt wird: gleichwie die Lahmheit, deretwegen ein Mensch lahm genannt wird, in ihm ist, auch wenn er nicht gerade umherhinkt, weil die schlechte Anlage auch ohne die Handlung (bei der sie in die Erscheinung tritt) vorhanden ist. Desgleichen macht wie zum Zorn die Natur oder die Beschaffenheit des Körpers auch viele zur Üppigkeit geneigt (!), dennoch aber sündigen sie nicht darin, daß sie so beschaffen sind, sondern es ergiebt sich für sie hieraus nur Stoff zum Kampf (materiam pugnae), so daß sie kraft der Tugend der Selbstbeherrschung über sich selbst triumphieren und die Krone erlangen[42]), gemäß dem Spruche Salomonis: Ein Geduldiger ist besser denn ein Starker, und der seines Mutes Herr ist, denn der Städte gewinnt (Spr. XVI. 32). Denn nicht von einem Menschen besiegt zu werden, hält die heilige Schrift (religio) für schändlich, sondern (besiegt zu werden) von seiner bösen Anlage. Jenes nämlich (von einem Menschen besiegt zu werden) stößt ja auch guten

---

[41]) Wir lesen mit Deutsch: sit (prona) ad irascendum.

[42]) In betreff der Begierde als Grund und Stoff zum Kampf cf. auch M. p. 211 A, 383 D, 556 A, 636 C. Gewährsmann hierfür soll Paulus sein, dessen Ausspruch II. Cor. XII. 9: *ἡ γὰρ δύναμίς μου ἐν ἀσθενείᾳ τελειοῦται* die Vulgata übersetzt: virtus in infirmitate perficitur. Von diesem Standpunkt aus verurteilt auch A. die Selbstverstümmelung des Origenes. M. p. 176 f. und 207 B. Ein wie gefährliches Stimulans aber auch zugleich die cupiditas ist, besonders die nach irdischem Gut, sagt er selbst M. p. 528 A: sie ist die radix omnium malorum.

Kampf und Streit im eignen Innern und nach außen war für A. Lebensbedürfnis, ja direkt Zweck und Inhalt des Lebens. Er verkennt aber vollständig, daß diese schlechte Anlage durch unsere Schuld in die Welt gekommen ist. cf. Anm. 45.

Menschen zu, im letzteren Falle aber weichen wir von uns selbst ab.[43]) Diesen Sieg preist uns der Apostel, wenn er sagt: So jemand auch kämpfet, wird er doch nicht gekrönt, er kämpfe denn recht. II. Tim. II. 5. „Er kämpfe," sage ich, nicht sowohl im Widerstand gegen Menschen als ganz besonders gegen die bösen Anlagen, damit sie uns nämlich nicht zu einer schlimmen Einwilligung[44]) verlocken. Denn diese sind, wenn auch die Menschen gegen sie anzukämpfen säumig sind, uns gegenüber nicht säumig, so daß der Kampf mit ihnen je häufiger, um so gefahrvoller, der Sieg über sie je schwerer, um so rühmlicher ist. Wie mächtig die Menschen auch immer sind, unserm Leben vermögen sie keine Schmach zuzufügen (!), wenn nicht vermittels unserer bösen Anlagen, und da wir gleichsam gegen diese gerichtet sind, so unterwerfen sie (nämlich die bösen Anlagen) uns nur bei schimpflicher Einwilligung unsererseits. So lange diese nun über den Körper herrschen, während der Geist frei ist[45]), ist

---

[43]) cf. hierzu A.s Distichon ad Astral:

Non homini te, sed vitio servire pudebit;
Dum sit libera mens, nil tibi turpe putes.

In diesen Gedankenkreis gehört auch das Citat aus Plato M. p. 526 A: „mens ex summo Deo nata," id est sapientia de Patris substantia und die Reflexionen über das Verhältnis der Weltseele zur unsrigen M. p. 1155 A f. 1156.

[44]) Diese „Einwilligung" ist meiner Ansicht nach die bewußte Bejahung des halb unbewußten Triebes, der natürlichen Regungen in uns, nicht aber „der Entschluß zur sündigen That," wie Deutsch es will.

[45]) cf. hierzu M. p. 423 ganz oben: „virtutes vel vitia ad animam tantum, non ad corpus pertinent" d. h. stehen in irgendeiner Beziehung dazu, natürlich als belastend, entwertend. So verstanden steht hiermit nicht in Widerspruch die von A. übernommene platonisch-christliche Lehre von dem Ursprung und der Fortpflanzung des Bösen durch die Materie. cf. z. B. M. p. 160 f. 1184, ferner p. 206 D: „tota huius concupiscentiae causa" scil, pars pudenda. Dies ist die Quelle und der Grund des Lobes der Enthaltsamkeit. Dagegen Augustin, de civ. Dei XIV. Kp. 23: Die

die wahre Freiheit in keinem Punkte gefährdet . . . nur die Unterwerfung der Seele unter die bösen Anlagen entehrt. Denn was Guten und Schlechten gleichmäßig zustoßen kann (commune est; gemeint ist körperliche Knechtschaft), hat weder mit einer guten, noch mit einer schlechten Charakteranlage etwas zu thun."

Das dritte Kapitel nun, das längste der Ethica, entwickelt mit der ganzen Genauigkeit, deren die scholastische Dialektik fähig war, den dogmatischen locus von der Sünde. Abälard fragt: „Was ist die schlechte Anlage der Seele, und was wird insbesondere Sünde genannt?" Und er antwortet:

„Die schlechte Anlage ist also das, wodurch wir zum Sündigen geneigt gemacht werden, d. h. hingelenkt werden in das einzuwilligen, was zu thun oder zu lassen sich nicht geziemt. Diese Einwilligung aber nennen wir insbesondere Sünde. Das ist die Schuld der Seele, deretwegen sie Verdammung verdient und bei Gott angeklagt wird. Denn was ist diese Einwilligung anders, als eine Nichtachtung Gottes[46]) und eine Beleidigung seiner

---

Begehrlichkeit, eine verschuldete Folge der Sünde, ist nicht selbst Sünde. ibid. Kp. 3: die Verderbnis, welche die Seele beschwert, ist nicht Ursache, sondern erst Strafe der ersten Sünde, und nicht das verderbte Fleisch hat die Seele sündig, sondern die sündige Seele hat das Fleisch verderbt gemacht. cf. auch Anm. 61.

[46]) Bittcher (p. 73) und Deutsch (p. 320) haben nachgewiesen, daß das Abälardsche „contemptus" keineswegs den Sinn von „Verachtung", sondern von „Nichtachtung" hat. —

In Anschluß an das Wort und den Begriff „contemptus" seien hier der Curiosität halber einige Verse aus As. Lehrgedicht an seinen Sohn Astralabus angeführt, in denen sich der alte Mönch urplötzlich zum krassesten Deismus bekennt. Nebenbei bemerkt ist dieses Gedicht unzweifelhaft echt. Die betreffenden Verse lauten:

Tot fidei sectis divisus mundus habetur
Ut quae sit vitae semita vix pateat.
Quod tot habet fidei contraria dogmata mundus
Quisque facit generis traditione sui.

selbst? Denn Gott kann nicht durch eine schädliche That (damnum), sondern nur durch Nichtachten beleidigt werden. Denn er ist ja selbst jene höchste Macht, die durch irgend eine schädliche That nicht beeinträchtigt wird, aber ein Nichtachten ihrer selbst rächend straft. Darum ist unsere Sünde ein Nichtachten des Schöpfers, und Sündigen heißt den Schöpfer nichtachten (— in andern Worten: sich über seine Befehle hinwegsetzen —), d. h. keineswegs das thun, was wir um seinetwillen thun zu müssen glauben . . . Da wir also die Sünde negativ bestimmen, indem wir sie nämlich ein Nicht=thun, beziehungsweise Nicht=unterlassen dessen, was zu unterlassen sich geziemt, nennen, so zeigen wir dadurch offenkundig, daß es eine Wesenheit (substantia) der Sünde nicht giebt (!), weil sie eher in einem Nicht=sein, als in einem Sein besteht, gleichwie wenn wir die Finsternis bestimmen wollten als Abwesenheit des Lichts, wo Licht sein sollte.

Aber vielleicht wirst du sagen, daß auch das Wollen[47]) eines bösen Werkes Sünde ist, das uns bei Gott anklagt, gleichwie das Wollen eines guten Werkes uns gerecht macht; daß gleichwie die Tugend (virtus!) in gutem Wollen, so die Sünde in bösem Wollen besteht, also nicht in einem bloßen Nicht=sein, sondern gleich jener auch in einem Sein. Denn gleichwie wir durch den Umstand, daß wir das thun wollen, was wir für Gott wohlgefällig halten, selbst wohlgefällig sind, so mißfallen wir selbst auch, wenn wir das

---

Denique nullus in his rationem consulere audet
Dum quacunque sibi vivere pace studet.
Contemnendo Deum peccat solummodo quisque;
Nil nisi contemptus hunc facit esse reum.

[47]) Die Hauptschwierigkeit dieses Kapitels — weshalb es auch übersetzt werden mußte, — tritt an dieser Stelle besonders deutlich hervor: das Wort voluntas im Munde des fingierten Opponenten, der personificierten Kirchenlehre, hat den Sinn von „Wollen" oder „Willen", A. versteht es im Sinne von „Neigung", von guter oder schlechter „Regung" in unserm Herzen. cf. Anm. 51.

thun wollen, was nach unserer Meinung Gott mißfällt und scheinen ihn selbst zu beleidigen und zu nichtachten.

Aber ich behaupte, daß, wenn wir genau(er) hinblicken, wir bei weitem anders hierüber urteilen müssen, als es scheint. Da wir nämlich bisweilen ohne jegliche Neigung zum Bösen sündigen, und da nicht die vollständig ertötete Neigung (Regung) zum Bösen, sondern die im Zaume gehaltene als solche (ipsa) den Widerstehenden den Siegespreis erwirbt und ihnen Stoff zum Kampf und die Ruhmeskrone bietet, so muß diese (nämlich die Neigung zum Bösen, die innere natürliche Regung) weniger Sünde, als vielmehr geradezu eine notwendige Schwachheit genannt werden. Ein Beispiel: Jemand ist unschuldig, aber sein grausamer Herr ist gegen ihn von einer solchen Wut erfaßt, daß er ihn töten will und ihn darum mit gezogenem Schwerte verfolgt. Vor diesem nun flieht jener lange und soweit er kann, um seiner Tötung zu entgehen, endlich aber gezwungen und wider seine Neigung (nolens) tötet er seinen Verfolger, um nicht von ihm getötet zu werden. Nun sage mir, wer du auch immer seist, welche schlechte Neigung (Regung) hatte er bei dieser That? Sofern er dem Tod entfliehen wollte, wollte er das eigene Leben retten. Ist aber etwa diese Neigung eine böse? Nicht diese, wirst du antworten, mein' ich, aber jene, die er gehabt hat, seinen ihn verfolgenden Herrn zu töten Das ist eine gute und geistreiche Antwort, wenn du eine Neigung nachweisen (assignare) könntest in dem, was du behauptest.

Aber, wie bereits gesagt worden ist, wider seine Neigung und gezwungen hat er es gethan, weil er, so lange er konnte, ein unbescholtenes Leben geführt hat und auch wußte, daß aus dieser Vernichtung eines Lebens ihm selbst Gefahr drohte. Wie hat er also das freiwillig gethan, was ihn sogar in Lebensgefahr brachte?

Wenn du antwortest, infolge einer Regung (eines innern Antriebs) ist auch das geschehen, da aus seiner

Neigung — nämlich dem Tode zu entgehen, nicht seinen Herrn zu töten, — feststeht, daß er sich zu der That hat verleiten lassen, so bestreiten wir dies in keiner Weise, aber keineswegs ist die Regung, wie gesagt, als böse zu verwerfen (mit der jener dem Tode entgehen, nicht aber seinen Herrn töten wollte); und dennoch verging er sich, indem er, allerdings durch die Todesfurcht gezwungen, in die ungerechte Tötung willigte, die er eher über sich hätte ergehen lassen müssen, als sie begehen. Er hatte ja das Schwert von sich empfangen und hatte es nicht als ein ihm von der Obrigkeit übergebenes: darum sagt die hl. Schrift (veritas): Wer das Schwert nimmt, der soll durchs Schwert umkommen, d. h. er verfällt wegen dieser Unbesonnenheit der Verdammung und der Tötung seiner Seele (!). Es wünschte also jener, wie gesagt, dem Tode zu entgehen, nicht seinen Herrn zu töten, aber weil er in die Tötung willigte, was er nicht durfte, war diese seine ungerechte Einwilligung, die der Tötung voranging, eine Sünde.

Nun möchte jemand vielleicht sagen: Er wollte darum seinen Herrn töten, um dem Tode zu entgehen; deshalb darf man nicht einfach dafür einsetzen: er wollte ihn töten. Gleichwie wenn ich zu einem sage: darum will ich, daß du meine Mütze besitzest, damit du mir fünf Groschen (solidos) gebest, oder: gern will ich, daß sie um diesen Preis die deine werde. Deshalb gestehe ich doch nicht zu, daß ich möchte, daß sie die deine sei. Oder auch, wenn jemand im Gefängnis sitzt und dort seinen Sohn für sich eintreten lassen will, damit er für seinen Loskauf Schritte thun könne, gestehen wir deshalb einfach zu, daß er seinen Sohn ins Gefängnis werfen will, was zu dulden er sich doch nur unter vielen Thränen und schweren Seufzern gezwungen sieht? Schlechterdings ist so ein „Wollen“, wie ich es meine, das in großem Seelenschmerz besteht, nicht „Neigung“, sondern vielmehr

„Übersichergehenlassen“ (passio) zu nennen. Und zwar steht es mit ihm so, daß er das eine wegen des andern will, gleichwie man von ihm sagen könnte, daß er das, was er nicht will, wegen des, das er wünscht, mit in den Kauf nimmt. So heißt es ja auch von einem Kranken, daß er gebrannt und geschnitten wird, damit er gesund werde, und von den Märtyrern, daß sie leiden, um zu Christo zu kommen, oder auch von Christus selbst, daß wir durch sein Leiden gerettet werden. Dennoch sind wir nicht gezwungen, deshalb schlechthin zuzugeben, daß sie dies aus Neigung thun: denn nirgends kann ein Übersichergehenlassen vorhanden sein, außer wo etwas gegen die Neigung geht, und nicht leidet jemand da, wo er seine Neigung erfüllt und das, was ihn ergötzt. . . . Daher steht es fest, . . . daß nicht die Neigung als das, was die Sünde ausmacht, bezeichnet werden kann.

Jawohl, wirst du sagen, so verhält es sich, wo wir gezwungen sündigen, aber nicht verhält es sich so, wenn wir mit unserer Neigung es thun: z. B. wenn wir etwas begehen möchten, von dem wir wissen, daß es auf keinen Fall von uns begangen werden darf. Dort scheint doch allerdings böse Neigung und Sünde dasselbe zu sein. Es sieht z. B. jemand ein Weib, verfällt in die Begierde, und sein Geist wird von der Fleischeslust so ergriffen, daß er zur Schändlichkeit des Beischlafs entflammt wird. Diese Neigung also und dieses schändliche Verlangen, was ist es anders, wirst du sagen, als Sünde? (cf. hierzu Anm. 42 und 45.)

Ich antworte darauf: Was würde denn aber, wenn jene Neigung (collectiv) durch die Tugend der Selbstbeherrschung zwar gezügelt, jedoch nicht ausgelöscht würde, für den Kampf verbleiben und bis zum Streit ausharren, und würde jene (die böse Neigung) als Besiegte nicht überhaupt schwinden? Denn wo ist Kampf, wenn der Stoff zum Kämpfen fehlt, oder woher große Belohnung, wenn

nicht etwas ist, an dem wir schwer zu tragen hätten?[48]) Wenn der Wettstreit aus ist, dann ist nicht noch das Kämpfen, sondern das Preisempfangen übrig. Hiernieden nun wetteifern wir im Kampfe (gegen die bösen Neigungen), damit wir (dereinst) an anderer Stelle als Sieger im Wettstreit die Krone empfangen. Damit aber ein Kampf sei, muß ein Feind sein, der Widerstand leistet, nicht aber einer, der gänzlich aufhört. Dieses ist aber unsere böse Neigung, über die wir triumphieren, wenn wir sie dem göttlichen Willen unterwerfen, ohne sie gänzlich zu vertilgen, damit wir immer gegen sie zu kämpfen haben.

Denn was thun wir Großes für Gott (!), wenn wir nichts, was unserer Neigung entgegen ist, ertragen, sondern vielmehr das, was wir aus Neigung mögen, erfüllen? (Kant!) Denn wer möchte uns Dank wissen, wenn wir in dem, was wir für ihn selbst zu thun behaupten, unserer Neigung willfahren? Was verdienen wir denn überhaupt, wirst du sagen, bei Gott dafür, daß wir mit Willen oder wider Willen handeln? Nichts sicherlich, antworte ich, da Gott eher den Geist als die That bei der Vergeltung abwägt[49]), und die That in keiner Weise

---

[48]) Dies ist stark antiasketisch, hat aber mit der Werkgerechtigkeit die gleiche Grundlage: die mittelalterliche Vergeltungstheorie. A. scheint sich garnicht denken zu können, daß Gott uns ohne jegliches Verdienst — hier in der Form des treu bestandenen Kampfes — seiner Seligkeit teilhaftig werden lassen kann.

[49]) cf. z. B. M. 381 C, wo A. spricht von dem „virginem esse in carne, si iam mente per consensum (femina) corrupta." Dem consensus und einer fixen Idee zu Liebe schlägt er sogar dem gesunden Menschenverstand ins Gesicht, z. B. M. p. 382 B und C. Über den consensus sonst noch M. 427 D, 495 C und öfter.

Hierher gehören auch die beiden häufigen Gegenüberstellungen: 1) amare per effectum operis und per affectum dilectionis, z. B. M. p. 529 A und 2) mente concipere und exterius progredi, in opere exhibi, z. B. M. p. 437 A und 566 B.

Gleich in dem seiner Zeitgenossen scheint auch in A.s Neuem Testament nicht das Wort des Herrn von den unnützen Knechten, die nur gethan haben, was sie schuldig waren (Luc. XVII. 10), gestanden zu haben.

etwas zum Verdienst hinzufügt, entspringe sie nun einer guten oder einer bösen Neigung, wie wir späterhin zeigen werden. Wenn wir aber seinem Willen vor unserer Neigung den Vorrang einräumen, so daß wir eher jenem statt unserer Neigung folgen, so erwerben wir uns bei ihm ein großes Verdienst, gemäß jener Vollkommenheit, von der die Wahrheit spricht: „Ich bin gekommen, nicht, daß ich meinen Willen thue (= meiner Neigung folge), sondern dessen, der mich gesandt hat." Hierzu ermahnt sie auch uns, wenn sie sagt: „So jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater und seine Mutter, . . . auch dazu sein eigen Leben," so ist er meiner nicht wert; d. h. wenn er sich nicht von ihren Eingebungen und seiner eignen Neigung losmacht und sich meinen Vorschriften völlig unterwirft. Gleichwie also den Vater zu hassen, nicht aber ihn zu töten uns befohlen ist, so sollen wir auch unsere Neigung hassen, so daß wir ihr nicht folgen, andererseits sollen wir sie aber auch nicht von Grund aus vernichten. Denn er, der da sagt: „Folge nicht deinen bösen Lüsten, sondern brich deinen Willen," schreibt uns vor, unsere bösen Lüste nicht zu erfüllen, nicht aber gänzlich von ihnen frei zu sein; jenes ist lasterhaft, letzteres aber unserer Schwachheit gar nicht möglich. So ist also nicht das Begehren des Weibes, sondern die Einwilligung in das Begehren die Sünde": — und nicht ist das sich in uns regende Verlangen, sondern das einwilligende Eingehen auf die natürlichen Triebe verwerflich. Diesen gleichen Gedanken demonstriert A. nun noch an der Leckerhaftigkeit und fährt dann fort:

„Wozu aber dies alles? Damit endlich klar sei, daß in solchen Fällen die Neigung (Regung) als solche oder das Verlangen, das zu thun, was nicht erlaubt ist, keineswegs Sünde genannt wird, sondern vielmehr, wie wir bereits gesagt haben, die Einwilligung in diese Regung. Dann aber willigen wir in das ein, was nicht erlaubt ist, wenn wir uns keineswegs von seiner Begehung abhalten,

im Herzen bereit, falls die Möglichkeit sich bieten sollte, es auszuführen. Daher fügt, wer sich in solcher Verfassung[50]) antreffen läßt, zwar Schuld (quidquam reatus) zur Vermehrung der Sünde hinzu, aber vor Gott ist bereits der genau so schuldig, der, so sehr er kann, die Ausführung des Bösen betreibt und es ausführt, soviel an ihm liegt, wie der, der bei der That selbst ertappt würde, woran ja auch der selige Augustin erinnert. Obgleich aber die Neigung als solche (der Trieb) nicht Sünde ist, und wir, wie wir gesagt haben, öfter gegen unsere Neigung Sünde begehen, behaupten dennoch einige, daß jegliche Sünde auf Grund natürlicher Triebe geschehe (voluntarium d. h. Neigungssache sei)[51]), wobei sie ebenfalls auf einen Unterschied zwischen Sünde und Neigung stoßen: ganz Verschiedenes würde mit Neigung und mit Neigungsthat bezeichnet, d. h. die Neigung sei ganz verschieden von ihrer Ausführung. Aber wenn wir Sünde sagen, und was eigentlich Sünde genannt wird, haben wir ja vorausgeschickt,

---

[50]) propositum, das Wort, das im Text mit „Verfassung" übersetzt ist, heißt hier nicht „Vorsatz" oder dgl.; es bezeichnet vielmehr den Zustand bei der Ausführung einer (schlechten) Handlung. Übrigens muß man im Sinne A.s lesen: Wer sich in solcher Verfassung antreffen läßt, vermehrt zwar seine Schuld in den Augen der Menschen, aber vor Gott u. s. w.

[51]) Es liegt an dieser Stelle der Gedanke nahe, daß wir es hier mit einer Probe bewußter Sophistik A.s zu thun haben. A. will peccatum und voluntas principiell scharf getrennt wissen, wogegen seine Gegner und zwar mit Recht jegliche Sünde aus den natürlichen Trieben der verderbten Menschennatur herleiten. Mehr dürfte sich aber über diese Stelle, welche die sonstige Klarheit A.s sehr vermissen läßt, kaum sagen lassen. Mit Recht erhebt darum Deutsch p. 323 gegen A. den Vorwurf, daß „seine nachdrückliche Opposition gegen den — der hergebrachten Lehrform angehörenden — Satz, die Sünde sei in der voluntas zu suchen, eine genaue Bestimmung und sorgfältige Anwendung dieses Begriffes in um so höherem Maße erfordert hätte." Bittcher urteilt über diese und die folgende Ausführung (p. 73 oben): Zusammenwerfung ganz disparater Begriffe.

nämlich die Nichtachtung Gottes oder die Einwilligung in das, was wir in Rücksicht auf Gott unterlassen zu müssen glauben, wie können wir da sagen, daß Sünde Neigungssache sei, d. h. daß wir wollen Gott nichtachten, was doch sündigen heißt, oder schlechter werden oder uns verdammungswürdig machen? Denn obgleich wir das thun wollen, von dem wir wissen, daß es bestraft werden muß, und daß wir seinetwegen strafwürdig sind, wollen wir dennoch nicht bestraft werden: obgleich offenbar ungerecht, weil wir das thun wollen, was unrecht ist, wollen wir dennoch nicht die entsprechende Strafe, die gerecht wäre, erleiden. Es mißfällt zwar die Strafe, die gerecht ist, es gefällt aber die That, die ungerecht ist[52]). Trifft es sich doch oft, daß wir durch die Schönheit einer Frau verlockt, von der wir wissen, daß sie verheiratet ist, bei ihr schlafen möchten, dennoch aber keineswegs einen Ehebruch mit ihr wünschen, deren Ehe wir verwünschen (velle — nolle). Viele zwar im Gegenteil begehren nur um so mehr wegen ihrer Ruhmredigkeit die Gattinnen der Vornehmen, weil sie die Gattinnen von solchen sind; Ehebruch begehen sie lieber als einfache Unzucht oder mit andern Worten, sie wollen lieber mehr als weniger über die Stränge schlagen. Manche verdrießt es überhaupt, zur Einwilligung in eine Begierde oder zu einer bösen Neigung (Regung) hingelenkt zu werden, sehen sich aber wegen der fleischlichen Schwachheit gezwungen, etwas zu wollen, wozu sie keineswegs Neigung haben. Wieso man also diese Einwilligung, die wir nicht haben wollen, Neigungsache nennt, bloß damit wir, wie gesagt in Übereinstimmung mit gewissen Leuten, jegliche Sünde Neigungssache (d. h. auf Grund natür-

[52]) Hier hat — um es gleich vorwegzunehmen — A. ganz Recht, wenn er auch das, was er sagen will, nicht genau genug präcisiert: nicht die Sünde als solche erscheint dem Sünder begehrenswert, wenigstens nicht in der Regel, sondern die sich aus der (That-) Sünde ergebenden Folgen. So stiehlt z. B. der gewöhnliche Dieb nicht um zu stehlen, sondern um sich zu bereichern u. s. f.

licher Triebe geschehen) nennen können, sehe ich wahrlich nicht ein, — außer wenn wir Neigungssache sagen, um den Begriff des Unumgänglich-nötigen fern zu halten, da natürlich keine Sünde unvermeidlich ist, oder wenn wir deshalb die Sünde als Neigungssache bezeichnen, weil sie aus irgend einer Neigung (Regung) hervorgeht[52]a). Denn obgleich jener, der gezwungen seinen Herrn getötet hat, nicht Neigung zum Töten hatte, vollführte er es doch auf Grund irgend einer Neigung, da er doch offenbar dem Tode entrinnen oder ihn doch wenigstens verzögern wollte.

Einige regen sich nicht wenig auf, wenn sie unsere Behauptung hören, daß der Sündenvollzug nichts zur Schuld oder zur Verdammung bei Gott hinzufüge. Sie erwidern uns zwar, daß der Sündenvollzug eine gewisse Lust im Gefolge habe, die die Sünde vermehre, wie bei dem Beischlaf oder dem Essen, von dem wir gesprochen haben, aber dies dürfte doch nur dann nicht unsinnig sein, wenn sie nachweisen könnten, daß der fleischliche Genuß dieser Art Sünde ist, und daß ein solcher nicht ohne zu sündigen hervorgerufen werden könne. Wenn sie hierfür wirklich eintreten, so ist schlechterdings niemandem dieser fleischliche Genuß erlaubt, und es wären demnach weder die Ehegatten von der Sünde frei[53]), wenn

---

[52]a) cf. A.s Vers ad Astralabium filium:
Crimine, non vitio, quisquis carere potest.

[53]) Der für das Mittelalter so charakteristische Gebrauch der großen Worte (cf. Anm. 20) zeigt sich auch an dieser Stelle: die von Augustin behauptete Unreinheit jeglichen Geschlechtsverkehrs, auch des ehelichen, bezeichnet hier A. und zwar mit Recht als etwas absurdum. Was aber diese Äußerung A.s interessant macht, ist, daß er sich durch sie selbst das Urteil spricht; denn die Stelle M. p. 385 B („sine dilectione peccati“ gesagt von der conceptio des Herrn in der Jungfrau Maria) steht der Ethica-Stelle schroff gegenüber. Desgl. die Stelle M. p. 288 C (coniugalis „debiti solutio non est penitus immunis a peccato“!), gegen die sogar die strengen Doktoren der Sorbonne officiell Front gemacht haben. cf. M. p. 109. Hierher gehört auch die Stelle M. p. 298 A und die vorsichtige

sie sich im fleischlichen Genuß, der ihnen doch erlaubt ist, vermischen, noch auch jener, der mit Genuß sein Obst ißt. Schuldig wären auch die Kranken, die zur Erholung, damit sie von ihrer Schwachheit genesen, mit angenehmeren Speisen erquickt werden, die sie keineswegs ohne Genuß zu sich nehmen, und die den Kranken, wenn diese sie wirklich ohne Genuß zu sich nehmen, nicht helfen würden. Schließlich wäre auch der Herr, der Schöpfer der Speisen gleichwie der Körper, nicht von Schuld frei, wenn er in jene derartige Geschmäcke hineingelegt hätte, die notwendigerweise die Unwissenden durch ihre Lieblichkeit zum Sündigen zwängen. Denn wie könnte er derartiges zu unserm Genuß herrichten oder seinen Genuß zulassen, wenn es ohne Sünde uns zu essen unmöglich wäre[54])? Und wie kann man behaupten, daß bei dem, was erlaubt ist, eine Sünde begangen wird? Denn auch jenes, das zu seiner Zeit unerlaubt und verboten gewesen ist, konnte, als es hernach freigegeben und somit erlaubt wurde, dann ohne jegliche Sünde gethan werden, so das Essen von Schweinefleisch und das meiste andere von dem, was den Juden einst verboten worden war, uns aber jetzt freisteht. Wenn wir daher sogar zu Christus bekehrte Juden ohne Scheu solche Speisen essen

---

M. p. 518 A. Die in der Ethica vertretene Ansicht findet sich noch M. p. 416 f., wo A. und zwar nicht mit Unrecht in dem Erscheinen des Herrn auf der Hochzeit zu Kana das beste Zeugnis für die Reinheit der Ehe sieht und diese hochpreist. — In Anschluß an die Augustinsche Lehre hat sich in der Folgezeit die doppelte Moral, eine höhere, die des ehelosen Klerikers, und eine geringere, die des verheirateten Laien, herausgebildet. — Ein Gefühl dafür, wie herabwürdigend für Mann und Frau die Augustinsche Aufstellung ist, hat man damals noch lange nicht gehabt.

[54]) cf. hierzu M. p. 297, 298: Wein und Fleisch sind zwar an sich indifferent, man hüte sich aber von jeglicher Gier, „aestu immensi desiderii.“ Ähnliches sagt auch A. in betreff der Wissenschaft tract. de unit. ed. Stölzle p. 22 ff. (p. 23: „non enim ignorantia haereticum facit, sed superbia.“) Ferner am Anfang des dritten Buches der Theol. christ. M. p. 1218.

sehen, die das Gesetz verboten hatte, wie können wir sie denn als Schuldlose verteidigen, wenn wir nicht behaupten, daß ihnen dies bereits von Gott freigestellt worden sei? Wenn also bei solch einem ihnen einst verbotenen, jetzt aber freigestellten Essen die Erlaubnis die Sündhaftigkeit tilgt und ein Nichtachten Gottes fernhält, wer möchte dann jemanden darin sündig sein lassen, was die göttliche Zulassung ihm zu etwas Erlaubtem gemacht hat? Wenn also der Beischlaf bei der Gattin oder auch das genußreiche Verzehren einer Speise vom ersten Tage unserer Schöpfung an, wo man im Paradiese ohne Sünde lebte, uns erlaubt ist, wer möchte uns hierin einer Sünde zeihen, wenn wir nicht über das Maß des Erlaubten hinausgehen?

Aber die Gegner sagen dagegen, der eheliche Beischlaf und das genußreiche Verzehren einer Speise sei nur in sofern erlaubt, als der Genuß selbst nicht erlaubt ist, sondern jenes habe sich überhaupt ohne Genuß zu vollziehen. Wenn dies aber wirklich sich so verhält, so ist das Vorsichgehen dieser Dinge nur in einer Weise freigegeben, wie sie nimmermehr vor sich gehen können; eine Erlaubnis aber, die zuläßt, daß etwas auf eine Weise vor sich gehe, wie es ganz sicher nicht vor sich gehen kann, ist nicht vernunftgemäß. Auf Grund welcher Erwägung zwang überdies das Gesetz einst zur Heirat durch seine Vorschrift, daß jeder Mann in Israel Samen hinterlassen sollte, oder weshalb veranlaßt der Apostel die Ehegatten, die gegenseitige Pflicht zu erfüllen, wenn dies keineswegs ohne Sünde geschehen kann? Wie kann er da von Pflicht sprechen, wo notwendigerweise gesündigt wird? Oder wie kann einer etwas zu vollbringen gezwungen werden, wenn er durch das Vollbringen Gott beleidigt? Hieraus ergiebt sich meiner Ansicht nach klar, daß kein natürlicher fleischlicher Genuß der Sünde beizuzählen ist, und daß es nicht als Schuld auszulegen ist, dabei Genuß zu haben, wo, wenn es sich gerade so trifft, Genuß notwendigerweise empfunden wird."

Abälard exemplificiert hier an einem Mönch, in dem sich natürliche Triebe regen, ohne daß er im stande wäre, sich der Versuchung zu entziehen; und fährt dann fort:

„Wer möchte sich anheischig machen, diese Lust, welche die Natur zu einer unumgänglich-notwendigen gemacht hat, Schuld zu nennen?"

Wenn du entgegnest, daß es einigen gut scheint, die fleischliche Lust, auch die des ehelichen Beischlafs, der Sünde zuzurechnen, da David sage: „denn siehe ich bin in Sünden empfangen," und der Apostel: „Kommet wiederum zusammen, auf daß u. s. w." I Cor. VII 5. schließlich aber hinzufügt: „Solches aber sage ich aus Vergunst und nicht aus Gebot," so scheinen sie mehr mit der Autorität[54a] als mit der Vernunft uns zu Leibe zu gehen, damit wir nämlich die fleischliche Lust als solche als Sünde bekennen[55]. Denn es steht fest, daß David nicht in Unzucht, sondern in der Ehe empfangen worden ist, nicht aber findet Vergunst, d. h. Verzeihung, wie jene es behaupten, da statt, wo von Haus aus jegliche Schuld fern ist. Soviel mir aber scheint, sagt David zwar, daß er in Ungerechtigkeit und Sünden empfangen worden sei, fügt aber nicht hinzu in wessen; er führt den allgemeinen Fluch der Erbsünde an, durch den natürlich ein jeder wegen der Schuld der Voreltern der Verdammung unterliegt, gemäß jenem Worte, das an anderer Stelle steht: „Niemand ist rein von Schmutz, auch nicht ein Kind, des Leben auf Erden ein Tag war." Auch der selige Hiero-

[54a]) Nach A. dient die Autorität — und dies ist anerkannte Wahrheit bis Descartes gewesen — zum Bessern und Berichtigen der eigenen Meinung. cf. M. p. 532 B, 1091 A, 1320 C und D, 1638. Vgl. auch Deutsch p. 437 f. Welche ungleich wichtigere Rolle sie allerdings versteckt bei A. spielt, wird in Anm. 65 erörtert werden.

[55]) A. ist der erste, der hiermit dem Tertullianschen Satze (de poenit. IV.) zu widersprechen wagt: „neque quia bonum est, idcirco auscultare debemus, sed quia Deus praecepit."

nymus thut dieser Sache Erwähnung, und es giebt eine genaue Berechnung dafür, wie lange eine Seele im Kindesalter steht und von Sünde frei ist. Wenn sie also von der Sünde rein ist, wie kann sie da durch Sündenschmutz unrein sein, wenn nicht ersteres von Schuld, letzteres von der Strafe zu verstehen ist[56]? Schuld, die aus einer Nichtachtung Gottes resultiert, kann ja der noch nicht haben, der noch nicht (verstandesmäßig) versteht, was ihm zu thun obliegt; vom Sündenschmutze seiner Voreltern braucht er dagegen nicht rein zu sein, von dem aus er sich, wenn auch nicht Schuld, so doch Strafe zuzieht. Als Strafe erträgt er das, was jene in Schuld begangen haben. Wenn also David sagt, daß er in Unrecht und Sünden empfangen worden sei, so sieht er sich als einen an, der dem allgemeinen Verdammungsurteil wegen der Schuld der Voreltern unterliegt, und nicht so sehr auf die leiblichen Eltern[57], als vielmehr auf die Ureltern schiebt er die Verschuldungen.

Was aber der Apostel von „Vergunst" sagt, ist nicht so, wie einige wollen, aufzufassen, daß er mit „Vergunst der Erlaubnis" „Verzeihung der Sünde" gemeint habe. Vielmehr heißt: „aus Vergunst und nicht aus Gebot" soviel wie: „als Erlaubnis und nicht als Zwang." Wenn nämlich Eheleute es wollen und es mit beiderseitiger Einwilligung beschlossen haben, so dürfen sie sich gänzlich des fleischlichen Gebrauches enthalten, aber nicht sollen sie zu dieser Einwilligung durch einen Befehl gezwungen werden. Wenn sie es aber nicht beschließen, so haben sie Vergunst, d. h. die Erlaubnis, von der Stufe des höher gewerteten Lebens zu einer zwangloseren Lebensführung hinabzusteigen[58]. An dieser Stelle versteht

---

[56]) hoc und illud heißen hier natürlich im Gegensatz zum klassischen Sprachgebrauch: ersteres und letzteres!

[57]) Beachte die zaghafte Wendung non tam — quam!

[58]) Hierzu vergleiche man M. p. 518 A und das echt evangelische Wort M. p. 296 B: „maius quippe est ac laudabilius temperate

also der Apostel nicht „Vergunst“ als „Verzeihung der Sünde“, sondern als „Erlaubnis zu einem zwangloseren Leben“ zur Vermeidung der Unzucht, damit ein niedriger gewertetes Leben einer großen Sünde zuvorkomme und lieber kleiner in Verdiensten, als größer in Sünden dastehe. Dies aber haben wir darum angeführt, damit nicht einer, der vielleicht geneigt ist, jegliche fleischliche Lust für Sünde anzusehen, sagen möchte, durch die Handlung (d. h. durch die Umsetzung der bejahten Neigung (Regung) in eine That) würde die Sünde selbst vermehrt, da natürlich jemand die Einwilligung seines Geistes selbst bis zur Ausübung der Thätigkeit fortführe, so daß er also nicht allein durch die Einwilligung in die Schändlichkeit, sondern auch durch den Makel der That befleckt werde, — gleich als ob etwas, das äußerlich am Körper vor sich geht, die Seele beflecken könnte. In keiner Weise hat also eine irgendwie beschaffene Ausübung von Thaten etwas mit einer Vermehrung der Sünde zu thun, und nichts verunreinigt die Seele, außer was zu ihr selbst gehört, nämlich die Einwilligung, von der wir gesagt haben, daß sie einzig und allein Sünde sei, wenn sie bei der Neigung vor oder nach der Ausführung auf-

---

comedere quam omnino abstinere.“ — A. warnt vor der Überschätzung der guten Werke M. p. 294 D, im Dialog M. p. 1632. Nicht Geschenke, humilitas will Gott: M. p. 442 B, 444, 455 C, 456 B, 514 D, 531 C und oft. Über die perfectio vitae spricht sich A. M. p. 539 C ausführlicher aus. Der Gegensatz ist das cadere reproborum oder das in profundum vitiorum se immergere. Die Forderung einer vita perfectior schließt zwei Unterforderungen ein: 1) virtutum (!) merita (cf. auch M. p. 555 B) und 2) claritas doctrinae (cf. vielleicht auch M. p. 566 B). Doch läßt A. in auffälliger Weise diese zweite Unterforderung gegen die erste zurücktreten, ganz im Gegensatz zu Augustin, Gregor d. Gr. u. s. w. Aber in der That konnte doch auch der Moralphilosoph sich nicht selbst als ein Mann von minderwertiger Sittlichkeit hinstellen; denn claritas doctrinae heißt mit einem andern Worte Orthodoxie. cf. hierzu Anm. 5.

träte[59]). Denn obgleich wir das, was sich nicht gehört, möchten oder thun, sündigen wir dennoch darum nicht, da dies häufig ohne Sünde geschehen kann. . . .

Wie oft aber solche Dinge, die nicht geschehen dürfen, ohne Sünde geschehen, wenn sie nämlich unter einem Zwange oder aus Unwissenheit begangan werden, das ist meiner Meinung nach niemandem verborgen: z. B. wenn eine Frau vergewaltigt bei dem Manne einer andern schläft, oder wenn jemand auf irgend eine Weise getäuscht bei einer (fremden) schläft, die er für seine Frau hält, oder wenn einer einen irrtümlich tötet, in betreff dessen er glaubte, daß er ihn gleichsam als sein Richter töten müsse. Darum ist nicht das Begehren der Gattin eines andern oder bei ihr zu schlafen Sünde, sondern vielmehr einzuwilligen in diese Begierde oder sich der Handlung zu freuen[60]). Und sicherlich nennt das Gesetz diese Einwilligung in die Begierde (selbst) Begierde, wenn es sagt: „Du sollst nicht begehren u. s. w.“; denn nicht das Begehren, das wir nicht vermeiden können, und in dem wie gesagt wir nicht sündigen, sollte verboten werden, sondern die Einwilligung in sie[61]). So ist auch jenes Wort zu verstehen, das der Herr sagt: „Wenn jemand ein Weib ansieht, ihrer zu begehren,“ d. h. wenn er sie so ansieht, daß er in die Einwilligung in die Begierde verfällt, „so

---

[59]) Wie fein und consequent A. hier ist! Eine That also, die nach seiner Theorie keine Sünde war, weil der bewußte consensus dazu fehlte, kann immer noch später für den Thäter zu einer Sünde werden, wenn er, nachdem er daß wahre Wesen dieser That erkannt hat, statt sie zu bereuen, sich ihrer freut und sie billigt.

[60]) Diese Stelle erinnert an Luthers Wort in seinen Tischreden, daß wir nicht dafür verantwortlich sind, wenn Vögel über unsern Kopf hinwegfliegen. Wohl aber sei es unsere Schuld, wenn sie in unsern Haaren sich Nester bauten.

[61]) Hier seien auch A.s Variationen des paulinischen Themas erwähnt: „non est cibus in vitio, sed appetitus,“ M. p. 286 B, 288 C Ende, 297 D und besonders 295 C. Eigentlich muß es natürlich heißen: consensus zum appetitus.

hat er schon in seinem Herzen die Ehe gebrochen," obgleich er sie in der That noch nicht gebrochen hat, oder mit andern Worten: er hat bereits Sündenschuld, obgleich zur Zeit (noch) die Ausführung fehlt.

Und wenn wir genau hinsehen, wo die Werke (als solche) mit unter Gebot oder Verbot gestellt zu sein scheinen, so muß (auch an diesen Stellen) Gebot und Verbot mehr auf den Willen oder auf die Einwilligung[62]) in Hinblick auf die Werke als auf diese selbst bezogen werden. Im entgegengesetzten Falle würde nichts, was sich auf ein Verdienst bezieht, unter Befehl gestellt worden sein, da wir oft von der Ausführung durch rein äußerliche Umstände abgehalten werden, während wir die Einwilligung in unserer Macht haben. Wenn z. B. der Herr sagt: „Du sollst nicht töten; du sollst nicht falsch Zeugnis reden," so wird — so wie die Worte lauten — keineswegs eine Schuld untersagt, noch eine Verfehlung verboten, sondern nur die Ausübung der Verfehlung. Indessen soll doch natürlich nicht das Sagen des falschen Zeugnisses u. s. w. durch das Gesetz verboten werden, sondern das Sagen-wollen."

Dies der wertvollste und zugleich interessanteste Abschnitt der Abälardschen Sündentheorie, ja seiner ganzen Ethica. Unser Autor fährt nun fort:

Ferner lädt doch z. B. jemand, der eine Ehe eingeht mit seiner Schwester, von der er nicht wußte, daß sie es ist, keine Sünde auf sich[63]), obgleich dies vom Gesetz ver-

[62]) „ad voluntatem vel consensum operum!" Ohne jeden ersichtlichen Grund stellt A. jetzt plötzlich voluntas und consensus zusammen, so daß voluntas — wenn es überhaupt noch einen Sinn haben soll — nicht mehr „Neigung" sondern „der die Neigung bejahende Wille" heißen muß.

[63]) Bittcher sagt hierzu (p. 76. Anm.): Am Ende hat A. mit der Verneinung der Schuldfrage Recht. „Warum treibt uns aber ein gewisses natürliches Gefühl, einen solchen Menschen nach Entdeckung jenes Verhältnisses für höchst unglücklich und vom Gewissen gepeinigt zu halten? Sollte dies Elend bloß unverschuldetes Unglück,

boten ist; auch hieraus ergiebt sich also, daß die von uns gegebene Deutung des „du sollst nicht begehren u. s. w." als „du sollst nicht einwilligen in die Concupiscenz" die richtige ist. Als Gewährsmänner hierfür könnte man auch Paulus (cf. Röm. XIII. 8. 10.: plenitudo legis est dilectio) und vor allem Augustin anführen. Sein Wort: „lex nihil prohibet nisi cupiditatem" bestätigt unsere Behauptung. Die Liebe und nicht (indifferente) Thaten sind des Gesetzes Erfüllung. Dergleichen Thaten finden sich bei Guten und Bösen, ihr Kriterium ist einzig und allein die Absicht (intentio), die ihnen zu Grunde liegt. An der Auslieferung des Herrn Jesus an die heidnische Obrigkeit sind z. B. drei verschiedene Personen beteiligt gewesen: Gott der Vater, Jesus, der sich selbst hingab, und sein Verräter Judas. „Per iustitiam (vel caritatem) unius et per nequitiam alterius" geschah aber diese eine That. Die Absicht allein also giebt den Maßstab für „gut" oder „böse" bei einer That ab[64]). So können zwei — um ein weiteres Beispiel anzuführen — durch die Hinrichtung desselben Verbrechers sich Lohn und Strafe

---

also nur Übel sein? Die Poesie sieht es durchaus anders an. Man denke an Ödipus, an Mignon und den alten Harfenspieler. Oder ist vielleicht hier die Poesie hypertragisch, daß sie Schuld mit Unglück verwechsele?"

[64]) Man beachte, daß A., ohne es vielleicht selbst zu merken, von der Erörterung über die Beziehung des consensus zur executio operis zu der über den Einfluß der intentio auf den sittlichen Wert des opus übergegangen ist. Ein Gedankensprung vom Mittel zum Zweck.

Das Abälardsche Sündenganze besteht also aus vier Elementen (cf. M. p. 645 C) und zwar 1) aus dem bösen Trieb, 2) aus der Einwilligung in diesen Trieb, 3) aus der bösen Absicht (!), 4) aus der Sündenthat selbst. Statt dieser Zusammenschweißung verschiedenartiger Elemente hätte A. vielmehr zwei parallele Gedankenreihen aufstellen sollen: 1) Trieb — Einwilligung, die als solche schon die eigentliche Sünde ist, und wodurch eine weitere Reflexion über die executio operis sich erübrigt, und 2) intentio — opus, eine Betrachtung, die sich in keiner Weise mehr mit der Genesis der Sünde, sondern nur noch mit dem Wert irgendeiner That befaßt.

zuziehen: Lohn jener, der zelo iustitiae, Strafe der, der antiquae odio inimicitiae gehandelt hat. Der Teufel thut doch auch nur, was Gott erlaubt, wenn er die Bösen straft und die Gerechten der Läuterung wegen bedrängt, und doch ist sein ganzes Thun teuflisch; denn er handelt nequitia sua stimulante. Und welcher Auserwählte könnte es wohl an Werken den Heuchlern gleichthun? Wer könnte soviel ertragen und vollbringen um Gottes willen, als diese um menschlichen Lobes willen? Und andrerseits (!), wer sollte nicht Fälle kennen, wo fuit bonum praecipi (scil. a Deo), quod non fuit bonum fieri (scil. ab hominibus)? So verbot doch z. B. (Marc. VII. 36. 37) der Herr die Verkündigung seiner Wunderthaten, und die Geheilten übertraten in überströmender Dankbarkeit das Gebot, das der Herr in seiner Demut ihnen gegeben hatte. A. führt auch die Opferung Isaaks an: Gott befahl und nahm dann zurück zur Erprobung des Gehorsams, folglich: recta haec intentio Dei fuit in facto, quod rectum non fuit[65]).

Über die Consequenzen dieser seiner Aufstellungen ist sich A. vollständig klar geworden; denn er zieht sie selbst: „Denn gleichwie die Absicht — scil. wenn er bona fide resp. bona intentione gehandelt hat — den entschuldigt,

---

[65]) Der Fehler dieser Ausführung, die im schroffen Gegensatz steht zu M. p. 283 D f. und p. 258 C, liegt in der Verquickung der beiden Beweisarten ex ratione und ex auctoritate d. h. aus der hl. Schrift. Versagt ihm die erstere, so gebraucht er, der feine Philosoph, plötzlich und unvermittelt die zweite. cf. M. p. 1211 (Anf. des 3. Buches der Theol. christ.): „discussio aut in scripto aut in ratione versetur." Darum ist er aber eben auch Scholastiker Zur Stelle cf. Bittcher, p 78, der in dieser „trüben Mischung" „den eigentlichen Ursprung alles Jesuitismus" (!) findet, hier wie dort: „omnia in maiorem Dei gloriam." Zur Sache selbst cf. Wundt, Ethik, p. 80 f. Vielleicht ist auch das Distichon A.s ad Astral. von Interesse:

Quidquid agis, quamvis etiam si iussus obedis,
Quod facis hoc quia vis, id tua lucra putes.

der ganz Ungehöriges befohlen hat, so entschuldigt auch eine intentio charitatis (! cf. M. p. 647 zu unterst das Citat aus Augustin) den, der eine Anweisung bekommen (und ihr nicht folge geleistet) hat."

Nach einer kurzen Zusammenfassung holt A. noch folgendes nach: der concupiscentia (jetzt delectatio genannt), die ihrerseits der Einwilligung vorangeht, liegt stets eine suggestio (persuasio, tentatio) zu Grunde, die allerdings, wenn sie nicht von außen an den Menschen herantritt (cf. Kp. IV.), mit der delectatio zusammenfallen kann[66]). Der Rest des Kapitels behandelt die Erklärung des biblischen Begriffs tentatio humana, die darin gipfelt, daß „menschliche Versuchung" eine solche ist, die das „Fleisch" selbst dem Menschen bereitet und daher ihn bis an sein Ende verfolgt z. B. der Wunsch nach angenehmer Speise. Unser stetiger Trost in diesem Kampfe soll sein, daß Gott getreu ist und uns nicht über unsere Kräfte versuchen lassen wird.

Im vierten Kapitel kommt nun A. auf die Verführungen zu sprechen, die von außen an den Menschen herantreten. Er schreibt sie den Dämonen zu. Diese sind aus langer Erfahrung der Naturkräfte in Stein, Baum und Kraut kundig — unde et daemones, hoc est scientes, sunt appellati — und veranlassen durch sie den Menschen zur Zügellosigkeit und zu andern Leidenschaften. In ihrem Dienste standen z. B. auch die ägyptischen Magier, die Moses widerstrebten. Im Gegensatz zu Gott, der wirkliche Wunder thun kann, verfügen sie nur über die bereits vorhandenen Naturkräfte, die sie sich dienst- und nutzbar zu machen verstanden haben[67]).

---

[66]) Der Mignesche Text (M. p. 646 A) ist wohl folgendermaßen zu berichtigen: . . . iisdem passibus (nach Deutsch) pervenimus, suggestione scilicet, hoc est, exhortatione alicuius nos incitantis (nach Cousin) ad aliquid agendum, quod non convenit etc.

[67]) Deutsch weist p. 244 Anm. 2. darauf hin, daß diese Lehre von den Dämonen von Augustin herstammt. Im übrigen gehört

Hiermit schließt A.s Erörterung über die Sünde als solche, und er geht nunmehr (Kap. V.) zu der Frage über, warum denn die Sündenthaten, die doch gar nicht die eigentliche Sünde sind (cf. Kap. III.), mehr bestraft werden als diese selbst. Und seine Antwort lautet: „Die Menschen vermögen nicht über das Verborgene, sondern nur über das Offenbare zu Gericht zu sitzen, sie erwägen nicht die Schuld als solche (culpae reatum), sondern die fertige That (effectum operis). Gott allein aber, der nicht so sehr auf das, was geschieht, achtet, als auf die Gesinnung, in der es geschieht, wägt wahrhaftiglich die in unserer Absicht ruhende Verschuldung und prüft mit richtigem Urteil unsere Schuld. Darum heißt er auch der Erforscher von Herz und Nieren (Jer. XX. 12.) ... d. h. aller Vorsätze, die aus einer Erregung der Seele, aus der Schwäche oder aus der delectatio carnis herstammen."

Zwar, so fährt A. im sechsten Kapitel fort, sind alle Sünden Sünden der Seele und nicht des Fleisches, weil ja doch nur da Schuld und Nichtachtung Gottes sein kann, wo Gotteserkenntnis und Vernunft vorhanden ist, dennoch unterscheiden wir zwischen fleischlichen und geistigen Sünden. Erstere stammen aus der Schwäche des Fleisches, letztere aus den schlechten Anlagen der Seele; die Namen tangieren also nicht die Sache selbst, sondern geben nur die Quelle an, der die concupiscentia entsprungen ist.

Die im fünften Kapitel nicht zu Ende geführte Betrachtung verfolgt A. jetzt weiter:

Weil Gott nun diesen zwiefältigen Ursprung unserer Sünde in Betracht zieht und vor allem allein zu ziehen

---

dieses Kapitel auch zu den vom Concil zu Sens verdammten. — Parallelstellen in den Abälardschen Schriften sind: M. p. 540 D: „Hostes animae . . . daemoniaci spiritus sunt, sicut est spiritus fornicationis, et qui caeteris praesunt vitiis." Ferner M. p. 1678 C u. D und das Distichon ad Astral:

Nec tua daemoniis adscribere crimina tentes,
Quo se excusare credidit Eva modo.

vermag, heißt er der Erforscher von Herz und Nieren (Kap. VII.); unser menschliches Urteil ist hierzu nicht im stande und kann daher nur den Zweck haben, öffentlichem Schaden und bösem Beispiel zuvorzukommen. Auf absolute Gerechtigkeit kann es auch daher keinen Anspruch machen; die Schuld der Seele (Gegensatz: effectum) überlassen wir dem Gerichte Gottes. Vor ihm ist aber Unzucht Unzucht, ob von einem Mönch oder von einem Laien vollführt[68]). Bei ihm giebt es auch nur eine bonitas und zwar die der intentio, nicht aber außerdem noch die des opus. Daher steigert auch die zur bonitas intentionis hinzutretende bonitas operis diese nicht; denn es ist nicht das Werk, das die Belohnung verdient, sondern wir selbst. Und da die Vollbringung des Werkes keineswegs ganz in unserer Gewalt steht, — Krankheit, Gefangenschaft können uns davon abhalten, das zum Bau eines Armenhauses bestimmte Geld kann uns gestohlen werden u. s. w. — so vermag sie uns auch kein Verdienst hinzuzufügen. Wenn wir trotzdem mit Recht von einer Vergeltung der guten und bösen Werke sprechen (Kp. VIII.), so läßt sie uns Gott deswegen zu teil werden, damit wir durch sie angefeuert oder abgeschreckt werden[69]).

Übrigens ist das Prädikat „gutes Werk“ stets von der intentio abhängig (Kp. XI.), dasselbe Werk kann demnach das eine Mal gut, ein anderes Mal böse sein (wie es auch A. bereits M p. 644 A nachzuweisen versucht hatte). Indessen ist nun nicht, wie man vielleicht glauben

---

[68]) Man unterschätze dieses echt evangelische Wort im Munde A.s nicht und bedenke, daß im XII. Jahrhundert die Lehre von einer doppelten Sittlichkeit auf Grund mißverstandener Bibelstellen für gut christlich galt.

[69]) Der Schlüssel der Schwierigkeit, daß ein meritum vorhanden sein kann auch sine operatione operis, ist der Umstand, daß nach der Abälardschen Auffassung eine intentio, die wirklich diesen Namen verdient, unter gewöhnlichen Umständen auch ihre Verwirklichung zur Folge hat.

möchte, der Mensch der Richter darüber, ob eine intentio gut ist oder nicht (Kp. XII.). Ja nicht einmal das „Gut-handeln-wollen" macht notwendigerweise eine Absicht zu einer guten. Als Beleg hierfür führt A. die Verfolger des Christentums an: „denn sonst müßten ja auch die Ungläubigen gleich uns gute Werke haben, da sie ja nicht weniger als wir sich die Seligkeit zu erwerben (salvari) und Gott zu gefallen glauben." Andrerseits aber, so fährt A. jetzt Kp. XIII. fort, ist ein in guter Absicht gefaßter Entschluß (intentio), der vor Gott (also objectiv) nicht gut ist[70]), darum noch keine Sünde. Die Sünde besteht ja im Gegenteil gerade darin, daß die ihr zu Grunde liegende Absicht im Widerspruch mit unserm Gewissen gefaßt worden ist[71]). Aus diesem Grunde — weil sie es nämlich nicht auf eine Nichtachtung Gottes abgesehen hatten — „dürfen wir nicht behaupten, daß die Verfolger Christi in ihrem Thun gesündigt haben."[72])

Die sich hieran anschließende theologische Erörterung (Kp. XIV.) hat nur geringe sachliche Wichtigkeit, ist aber wegen der in ihr zu Tage tretenden Auslegungsmethode interessant. Hiernach wären vier verschiedene Bedeutungen

---

[70]) Nur ein reines, einfältiges Herz kann wahrhaft gute Intentionen haben. — Man beachte die plötzlich auftretende ungleich engere Fassung des Begriffs „gut".

[71]) In betreff des Gewissens sagt A. M. p. 287 C: „Ohne Verletzung des Gewissens handeln wir, wenn wir unserm Lebensberuf, der uns zum Heile führen soll, treu bleiben." Sonst (z. B. M. p. 444 A, 513 D, 562 A, 604 D u. s. w.) reflektiert A. überhaupt nicht hierüber. Eine wirkliche Würdigung des Gewissens — und wir können gleich hinzusetzen: des freien Willens — zeigt sich in der Scholastik erst bei Alexander von Hales, also erst nach dem Wiederbekanntwerden des Aristoteles, indem die von ihm (de an. III 10) geltend gemachte Einteilung der Seelenvermögen in erkennende und bewegende Kräfte (potentiae cognitivae et motivae) auf das sittliche Gebiet angewendet wurden.

[72]) In seiner Apologia seu fidei confessio (M. p. 107 und 108) hat A. diese Behauptung revociert. cf. M. p. 79 D.

des Wortes „Sünde“ zu unterscheiden: 1) die eigentliche, also „ipse Dei contemptus vel consensus in malum,“ „von welcher die kleinen Kinder und die von Natur Schwachsinnigen frei sind, . . . die nur durch die Sakramente selig werden“ (!), 2) peccatum gleich hostia pro peccato (II. Cor. V. 21), 3) peccatum gleich poena peccati, der Schlüssel seiner Erbsündentheorie, und endlich 4) peccatum gleich opera peccati. Jesus' und Stephanus' Gebet für ihre Feinde hat z. B. die unter Nr. 3 angegebene Bedeutung von peccatum im Auge, es bezog sich nicht auf das Verzeihen einer bewußten Verschuldung (contemptus Dei), sondern auf die Erlassung einer — in Wirklichkeit unverdienten — „Strafe“, die nur zur Warnung der Zeitgenossen sonst von Gott über die Mörder verhängt worden wäre. (Eine solche Strafe kann daher auch nie eine ewige, die nur auf contemptus Dei steht, sein, sondern ist stets eine zeitliche.) Die Einseitigkeit A.s besteht hier darin, daß er das Thun der Mörder, ihr Nichtwissen und ihren Unglauben, nicht als etwas Selbstverschuldetes erkennt, und darum von ihnen sogar behauptet, daß sie zwar eine Thatsünde gethan haben, aber schwerer und verschuldeter gesündigt hätten (gravius culpam peccassent), wenn sie es gegen ihr Gewissen nicht gethan hätten. Diese Aufstellung hat A. natürlich später widerrufen müssen, und hat sie in seiner Apologie dahin modificiert, daß Unwissenheit, besonders wenn unsere eigne Nachlässigkeit sie veranlaßt hat, wohl Schuld im Gefolge haben kann. — Über jeden Zweifel erhaben dürfte jedoch A. schon beim Schreiben der Ethica seine philosophische Lehre von der alleinigen Verdammungskraft des contemptus Dei nicht erschienen sein; denn unvermittelt fügt er diesem Kapitel eine längere theologische Auseinandersetzung darüber bei, daß „dem Evangelium nicht glauben — nicht etwa: nicht glauben wollen! — die Sakramente der Kirche nicht annehmen und Christum (auch ohne eigne Schuld!) nicht kennen“ zur Verdammung

hinreiche. In der „Tiefe" der Gottheit (abyssus) weiß A. die Lösung dieser Widersprüche verborgen, die überdies dem Scholastiker bei weitem nicht so schroff als uns erscheinen[73]).

Sollte Gott nun das Unmögliche von uns verlangen, fragt A. im folgenden (XV.) Kapitel, und jegliche Sünde unter Verbot gestellt haben? Dies kann schon deshalb nicht der Fall sein, weil einerseits sein Joch sanft, und seine Last leicht sein soll, und andrerseits die Schrift bezeugt, daß dieses Leben nicht ohne läßliche Sünden (Zungensünden u. s. w.) hingebracht werden könne. Das göttliche Verbot kann sich deshalb nur auf die eigentlichen Sünden (contemptus Dei), nicht aber auch auf quaecunque non convenienter facimus, erstrecken. Letztere sind unvermeidlich, erstere zwar nicht, jedoch auch nur cum maxima difficultate. —

Nunmehr definiert A. die peccata venalia als solche, die begangen sind per oblivionem und darum in der täglichen Beichte erlassen werden können, und die peccata damnabilia als solche, die wir ex studio et deliberatione gethan haben. Zu diesen gehören außer den nicht allgemein als solche anerkannten der Putzsucht, Völlerei u. s. w. vor allem die Sünden: Meineid, Mord, Ehebruch, die nie ohne Absicht geschehen[74]).

---

[73]) Dieser Unklarheit liegt vielleicht folgende Überlegung zu Grunde: Seligkeit setzt eine vorangehende vita perfectior voraus, zu dieser ist aber claritas doctrinae (Orthodoxie) unumgänglich nötig (cf. Anm. 58). Daher auch A.s andauerndes Schwanken in der Frage, ob die Heiden, deren Sittlichkeit er doch so rühmt, selig werden können. cf. Anm. 32.

[74]) M. p. 660 A nennt A. die Leugnung von Schwereunterschieden der Sünden: „imo manifesta stultitia", sicherlich ohne die Tiefe dieser stoischen Meinung erkannt zu haben. — Die von A. gegebene Zweiteilung war kirchliches Gemeingut; cf. schon Beda in den Proverbien: levia und capitalia. Nur der Abälardsche Maßstab ist anfechtbar, in betreff dessen Frerichs mit Recht meint, daß A. „neque salubriter, neque subtiliter" scheide. Auch Bittcher spricht von einer „vagen, nichtigen Einteilung." — Im Alter, als Abälard

Diese schweren Sünden müssen, so fährt A. Kp. XVI. fort, wegen ihrer Eigenschaft als contemptus Dei mit größrer Sorgfalt vermieden werden als die läßlichen. Die Gegner dieser Ansicht führen zwar für sich an, daß es schwieriger sei, den oft unbemerkten, zur Gewohnheit gewordenen läßlichen Sünden entgegenzutreten, besonders auch wegen ihrer großen Zahl — pulices wären schwerer abzuwehren als hostes —, dieser Einwand sei aber nicht stichhaltig, „weil sonst diejenigen bei Gott mehr Verdienst haben müßten, die das schwere Joch des Gesetzes getragen haben, als die, die in evangelischer Freiheit dienen." Auch noch an einer andern Stelle dieses Kapitels betont A. die perfecta charitas und stellt sie höher als den timor, die Quelle der Werkgerechtigkeit. Im übrigen sagte auch schon Cicero, daß das Schwerere darum noch nicht rühmlicher sei.

„Das genügt meiner Meinung nach, um die Sünde kennen gelernt zu haben . . . und weil wir die Wunde der Seele aufgezeigt haben, wollen wir auch auf ein Heilmittel sinnen." Mit diesen Worten leitet A. zum zweiten Teil seiner Ethica, zur Besprechung von Buße, Beichte und Genugthuung über.

Auf Grund eines alttestamentlichen Wortes definiert A. die poenitentia als den Schmerz des Geistes über das, worin er sich vergangen hat. Sie entspringt teils der Liebe zu Gott, hat also die Sünde, den contemptus Dei, zum Gegenstand, teils ist sie Schmerz über die Folgen der Sünde (weltliche Traurigkeit, Furcht vor Strafe u. s. w.) und ist in diesem Falle völlig fruchtlos. Mit heiligem Zorn geißelt A. in Anschluß hieran seine

---

die Predigten für die Nonnen des Paraklet schrieb, hat er sogar diese immerhin noch erträgliche Abstufung der Sünden aufgegeben. M. p. 437 A giebt er als die drei genera peccatorum an: 1) peccatum cogitationis, 2) peccatum operationis (!), 3) peccatum consuetudinis. M. p. 439 D hat er sogar noch eine vierte: peccatum in aliorum corruptione!

heuchlerische Zeit, — man beachte das wiederholte quotidie! — deren Sanierung also doch wohl seinen mystischen Gegnern nicht vollständig gelungen zu sein scheint.

Was bedeutet heute das Sich-zurückziehen ins Kloster? Nicht aus Liebe gegen Gott oder aus Haß gegen die Sünde thut die Mehrzahl diesen Schritt, jämmerliche Feigheit, Angst vor irdischer Strafe und vor Gewissensbissen lassen sie aus der Welt fliehen, „iustum iudicium Dei, aequitatem potius quam iniquitatem odientes.“ Solange haben sie die Augen weggewandt und die Ohren verstopft, wenn die Mahnung zur Buße an sie herantrat, daß sie nunmehr die wahre Buße gar nicht kennen. Wucher, Raub und Armenbedrückung war bei ihnen an der Tagesordnung, und wenn es nun zum Sterben kommt, „cernimus eos graviter ingemescere, multum se accusare, pro emendatione sacerdotem consulere.“ Wird ihnen nun, wie es Pflicht ist, die Zurückgabe des unrechten Gutes befohlen, so offenbart sich die Unfruchtbarkeit ihrer Buße: Wovon soll dann mein Haus leben, so jammern sie, was könnte ich dann meinen Söhnen, was meinem Weibe hinterlassen? . . . du Narr! In dieser Nacht wird man deine Seele von dir fordern, und wes wird es sein, das du bereitet hast?

Nicht ohne beißenden Spott malt A. nun die Qualen des in der Hölle schmachtenden Sünders und die Freuden der lachenden Erben aus und geht dann, er, der heilige Ketzer, zu einer donnernden Bußpredigt an die orthodoxe, habgierige Geistlichkeit über, die mit Messen handelt und die Armen plündert.

Wie ganz anders stellt sich gegenüber dieser Buße, die keine Buße ist, die wahrhafte, fruchtbare Buße dar! (Kp. XIX.). In ihr „ist es uns leid, Gott beleidigt oder nicht-geachtet zu haben, der noch mehr gut als gerecht ist.“ In ergreifender Weise stellt A. sodann der besorgten Scheu vor den Menschen die Schamlosigkeit gegenüber, mit der man sich gegen den allwissenden Gott vergeht. „O daß

wir doch um Gottes willen, dem wir alles verdanken, auch soviel thäten und ertrügen, als um Frau und Söhne vel propter quamcunque meretricem!" Frevelhaft mißbraucht der Mensch die Güte und die Langmut Gottes, und dennoch will dieser uns erretten, sobald das sündenbeladene Herz seine Schuld beseufzt[74a]), und uns statt des contemptus Dei contritio animi ex amore Dei erfüllt, „quia charitas Dei hunc gemitum inspirans non patitur culpam" (cf. M. p. 440 B, 443 D und sonst.). Aber nur von der ewigen Strafe gilt dies, für die läßlichen Sünden muß auf jeden Fall, wenn nicht hier auf Erden, so droben im Fegefeuer, Genugthuung gegeben werden. Diese Genugthuung faßt A. hier und auch sonst rein juristisch und durchaus materiell.

Daß eine solche fruchtbare Buße sich nie nur auf eine einzige Sünde beziehen kann, sondern stets der Gesamtheit der begangenen Sünden gilt, folgt unmittelbar aus dem Gesagten. (Kp. XX.) Denn wäre eine nicht mit eingeschlossen, so verbliebe auch ein contemptus Dei im Herzen, auf den die ewige Verdammnis steht. Fällt nun der Mensch in die Sünde zurück, so „etiam relabitur ad poenae debitum, ut rursus puniri debeat, qui prius poenitendo non puniri meruerat." Wie schon vorhin angedeutet, ist jedoch die Buße selbst von Gott gewirkt, der gemäß seiner praedestinatio und seiner providentia „quemlibet per inspiratum ei poenitentiae gemitum dignum indulgentia" macht[75]). —

[74a]) Wozu dann aber eigentlich noch die absolutio des Priesters? A. hat diese Frage offen gelassen. cf. auch Seeberg, Dogmengeschichte, Bd. II p. 118. Die confessio oris faßt A. hingegen in ihrer Eigenschaft als Act der Demut als einen Teil der satisfactio auf.

[75]) Soweit die knappe Darstellung überhaupt Schlüsse erlaubt, — cf. auch M. p. 518 A und 666 B — scheint die Abälardsche Prädestinations- und Reprobationslehre bedeutend milder als die Augustinsche zu sein (cf. diese bei Schwane, Dogmengeschichte der patrist. Zeit, Teil III, Kp. II, §§ 63, 68, 69, 72.). Bittcher meint, daß ihr die rein deistische Ansicht A.s von der providentia zu Grunde liege.

Nur eine Sünde (Kp. XXII.) bleibt unvergebbar, nämlich die Sünde gegen den Heiligen Geist, d. i. die Verleumdung, die dadurch geschieht, daß man offenbare Gnadenthaten Gottes dem Teufel zuschreibt. „Wer solches thut, verdient keine Nachsicht. Dennoch sagen wir nicht, daß solche nicht selig werden könnten, wenn sie Buße thäten, sondern wir behaupten nur, daß sie nicht zur Buße gelangen werden."

Das nächste Kapitel, das für eine Darstellung der Abälardschen Ethik von Wichtigkeit ist, ist das über die Beichte (Kp. XXIV.), unter der A. nur die Ohrenbeichte versteht. Ihre Verwerfung bei den Griechen mißbilligt er und weiß sie mit einigem Glück zu verteidigen: „in humilitate confessionis magna pars agitur satisfactionis et in relaxatione (Erweiterung) poenitentiae maiorem assequimur indulgentiam." Sonst aber bestehe ihr Hauptwert darin, daß sie zum Gehorsam gegen die Kirche erziehe[76].

Da nur der Priester als der wahre Seelenarzt uns die entsprechende Genugthuung aufzuerlegen vermag, so darf nur in ganz seltenen Ausnahmefällen die Beichte unterlassen werden. (Kp. XXV.) In einem solchen Falle sei z. B. Petrus gewesen, bei dem sich eine Beichte im Interesse der von ihm repräsentierten Kirche verbot. Das Bekenntnis seiner dreifachen Verläugnung hätte sicher Anstoß erregt. — Im allgemeinen, so fährt A. fort, hat zwar der vorgesetzte Priester das erste Anrecht auf unsere Beichte, wie oft aber ist dieser nicht verschwiegen und veranlaßt hierdurch Ärgernis! Wie oft ist er auch käuflich und legt für Geld geringere Genugthuung auf, als er

[76]) Es ist ein Lob, daß Frerichs Abälard spenden will, wenn er auf p. 34 sagt: „De alta lamentatione, quam enixe commendant Gregorius et Isidorus, de lacrimis large fundendis, quibus Rhabanus Maurus hominem „baptizari" autumat atque absolvi, Noster (scil. Abaelardus) de interno animi statu magis cogitans, nil paene memorat." Vgl. auch M. p. 442 D.

eigentlich darf! Und nun folgt eine neue Straf- und Bußpredigt gegen die Bischöfe und die übrige Geistlichkeit, die gleich schlechten Ärzten nicht nur nicht nützen, sondern schaden; denn jede hier auf Erden unvollständig gebliebene Genugthuung muß im Fegefeuer vollendet, ja vergrößert abgeleistet werden[77]).

Im sechsundzwanzigsten und letzten Kapitel wirft A. schließlich die Frage auf, ob denn überhaupt allen Geistlichen die Schlüsselgewalt vom Herrn übergeben worden sei. Sie ist das Schlußstück seiner Polemik gegen den damals herrschenden Mißbrauch der geistlichen Gewalt und gegen die Ignoranz der Geistlichkeit. Seine Antwort lautet: ad personas (apostolorum), non generaliter ad omnes episcopos (solvere et ligare) referendum videtur, und er begründet dies durchaus correct mit den Worten: non enim hanc discretionem vel sanctitatem, quam apostolis Dominus dedit, successoribus eorum aequaliter concessit[78]). Mit der Anführung seiner Gewährsmänner für diese Ansicht: Hieronymus, Origenes, Augustin und Gregor, sowie des zur Vorsicht mahnenden Beschlusses eines afrikanischen Concils (des siebenten karthaginiensischen) schließt A. das erste Buch seiner Ethica. —

Vom zweiten Buch ist uns nur ein ganz kleines Stück des Anfangs erhalten (bei Cousin Bd. II. p. 642).

---

[77]) cf. Bittchers treffendes Urteil über dieses Kapitel p. 88 f. Ein Satz daraus lautet: „Mir ist kein Locus aus den Abälardschen Schriften bekannt, in dem er zugleich soviel Superstition mit soviel Klarheit und Kühnheit im Urteil verbindet.“ Man beachte besonders das letzte Viertel des Kapitels, wo A. mit beißendem Spott die Bischöfe überschüttet, die der Einnahme wegen bei jeglicher Feierlichkeit einen Ablaß gewähren. Warum, so fragt er nicht mit Unrecht, erlassen sie nicht, wo sie doch die Macht dazu zu haben behaupten, alle Sünden auf einmal, und vor allem, warum absolvieren sie sich denn nicht selbst?

In betreff des Fegefeuers sei hier noch auf die Stelle M. p. 553 ganz unten hingewiesen, wo A. es zu leugnen scheint.

[78]) In seiner Confessio revociert, M. p. 107.

Während das erste Buch eine Untersuchung des Charakters im allgemeinen und der nach A.s Meinung negativen Größe der Sünde enthält, scheint das zweite Buch die beiden christlichen Tugenden Gehorsam und Demut haben schildern sollen und zwar auf der Grundlage der prudentia (siehe auch Anm. 85), jener discretio boni malique, die mater virtutum potius quam virtus ist. Dies wäre dann das positive, fordernde Gegenstück zu dem ersten warnenden gewesen, der eigentliche Aufbau des ethischen Lehrgebäudes, nachdem der Baugrund untersucht und zurechtgemacht worden war. Die Fülle des sich hierfür bei A. findenden Stoffes, über den ein späteres Kapitel kurz handeln soll, macht diese Vermutung sehr wahrscheinlich.

Der abrupte Schluß des ersten Buches der Ethica hat verschiedentlich die Meinung auftauchen lassen, daß das eigentliche Endstück des Buches in der jetzigen Form fehle. Unterstützt wurde diese Meinung durch den Umstand, daß die satisfactio, auf die doch A. so großen Wert legte, der besondern, eingehenden Erörterung entbehrt. Der Grund dieser Thatsache dürfte jedoch darin zu suchen sein, daß das Abälardsche Werk keineswegs ein Lehrbuch der praktischen Ethik und Casuistik sein will, sondern — ganz entsprechend der Veranlagung seines Schöpfers — eine Philosophie der Ethik. In einer solchen durfte A. aber nicht weiter auf dieses Thema eingehen, als er es bereits gethan hatte.

Im übrigen bedurfte seine Zeit keiner Belehrung über die satisfactio-Praxis; im Gegenteil! Abälards ganzes System verdankt seinen Ursprung dem Kampfe seines Verfassers gegen die Werkgerechtigkeit der damaligen Zeit, gegen jene veräußerlichte, atomistische Abschätzung des Sittlichen in der

Lehre vom Verdienst, gegen jene einseitige Betonung der That, auf Kosten des Willens[79]).

Nur wer in der Ethica die Polemik des auf das Leben angewandten Nominalismus gegen den entindividualisierenden und somit entsittlichenden Realismus der „Kirche" sieht, vermag ihren Wert gebührend zu schätzen und wird für ihre Schwächen nicht den Autor, sondern die Mangelhaftigkeit und Unzulänglichkeit der scholastischen Philosophie verantwortlich machen.

Die Hauptpunkte und -begriffe dieses originalsten Werkes des großen Peripateticus Palatinus sollen nunmehr einer kurzen Kritik unterworfen werden. Doch müssen wir zuförderst A.s Auffassung von der ratio, welche die Ethica als bekannt voraussetzt, darthun.

Wenn die Aufgabe gestellt würde, in zwei, drei Sätzen die Bedeutung A.s anzugeben, so würde zu sagen sein, daß A. durch seine Betonung der ratio dem Menschen wieder zu seinem Rechte verholfen habe. Während z. B. die gewöhnliche Auffassung der damaligen Zeit forderte, daß die christlichen, geoffenbarten Heilswahrheiten als solche blindlings und ungeprüft angenommen und gleich jenem vergrabenen Pfunde aufbewahrt würden, verfocht A. den Satz, daß der Mensch wegen und kraft der ihm verliehenen ratio darüber zu reflektieren und durch Nachdenken sie sich anzueignen habe[80]).

---

[79]) Übrigens besteht in dieser Gegnerschaft gegen die katholische Praxis durchaus nicht die ganze Ähnlichkeit A.s mit unsern Reformatoren. Ein zweiter Punkt wäre z. B. auch die Kritik an der Überlieferung u. s. w.

[80]) cf hierzu Anm. 3. — Diese Forderung A.s hat ihm die Feindschaft seiner Gegner eingetragen, nicht aber, oder wenigstens bei weitem nicht in demselben Maße, die Thatsache, daß er im Eifer seiner Begeisterung für die ratio diese manchmal mißbrauchte und durch sie Mysterien zu erklären suchte. Nicht den Glauben zu beweisen, sondern nur ihn wahrscheinlich zu machen, erachtete er für seine Aufgabe. Seine Versehen sühnte er ja stets wieder durch die Betonung seiner Rechtgläubigkeit. Im Gegensatz zu den vorschnellen

Auch in der Ethik spielt die ratio bei A. eine große Rolle. Kantischen Gedanken begegnen wir hier auf Schritt und Tritt: Ihr proprium ist omnem transcendere sensum (M. p. 1086 C und p. 1315 B), sie ist die Voraussetzung des liberum arbitrium[81]); sie trifft die Auswahl und giebt dem ihre Zustimmung, das sie für das Bessere erkennt (M. p. 896 A). Sie steht im Gegensatz zu dem sinnlichen Begehren und ist somit das Princip der Sittlichkeit (M. p. 878 B und p. 896 D). Die ratio ist nicht nur der Sitz des natürlichen Sittengesetzes (M. p. 805 A u. B, 1087 A), sie ist auch das specifische Merkmal des Menschen (M. p. 1086 C gleich p. 1315 C, p. 426 B), die Gottesebenbildlichkeit in ihm, vor allem aber auch die unumgänglich nötige Grundlage für den Glauben an ein Dasein Gottes (M. p. 1088 C und p. 1320).

---

und seichten Dialektikern seiner Zeit war er sich der Grenzen menschlichen Erkenntnisvermögens (ratio) wohl bewußt (M. p. 1260 A. u. B) und erachtete das hohe Alter des Christentums für einen nicht zu unterschätzenden Beweis seines Wertes. Daher ist auch sein ganzes Streben darauf gerichtet, nicht als novitatis arguendus zu erscheinen. cf. M. p. 357 B, 1212 f., 1218, 1226 f., und 1228 A u. B. Er fühlt sich im Gegenteil als eine Stütze der Rechtgläubigkeit; vgl. seinen Ausspruch im Kampfe gegen Roscellin: „Deo gratias refero, quod . . . pro fide, qua stamus, dimicare compellor.“ (M. p 357 B.) Ebendort nennt er Robert von Arbrissel „praeconem Christi“ und Anselm von Canterbury „magnificum Ecclesiae doctorem.“

[81]) Die genaue Definition der Willensfreiheit M. p. 1110 A — In bezug auf den ihm vorgeworfenen Pelagianismus sagt A. M. p. 377 A: „assero . . . gratia nos egere, qua et incipiamus bonum et perficiamus.“ Besonders hervorgehoben zu werden verdient die Stelle M. p. 1110 D: „at vero qui diligentius liberum arbitrium inspexerit, nulli benefacienti hoc deesse dixerit,“ und gleich darauf verallgemeinert er diese specielle Behauptung zu dem psychologisch durchaus richtigen Satze: je sittlicher jemand ist — a peccato remotior et ad bonum pronior —, ein um so freieres Urteil hat er. Darum spreche man auch von einem Sündenknecht. — A. ist weit entfernt, die ganze Wichtigkeit dieses Themas zu erfassen. Die Parallelstelle im Komm. z. Römerbrief steht M. p. 867 B f. cf. dort besonders das Citat aus Boëtius.

Dies ist die Grundlage, auf der A. sein ethisches System aufgebaut hat; die Stärke sowohl, als auch die Schwäche seiner Aufstellungen entspringen dieser Auffassung der **ratio**.

Sünde und Gnade, das sind die beiden festen Punkte, zwischen und an denen das Christentum hängt, und die Dogmengeschichte lehrt, daß, wird einer von ihnen aus seine Lage gebracht, das ganze Lehrgebäude erschüttert oder wohl gar zu Grunde gerichtet wird. Darum kann man die Wichtigkeit der Abälardschen peccatum-Definition, die erheblich von der kirchlich recipierten Augustinschen abweicht, nicht hoch genug anschlagen. Dadurch, daß A. als Sünde nur die bewußte Nichtachtung Gottes und seiner Gebote bezeichnet, hat er den Umfang dieses Begriffes bedeutend verringert. Denn mit Notwendigkeit folgte aus dieser Definition die Leugnung einer Erbsünde, sowie auch einer „sündhaften Urthat" und eines „Sündenfalls" im Augustinschen Sinne[82]). A. kennt nur wirkliche Sünde; in den sündhaften Neigungen und Regungen, der Wurzel, aus der jene stammt, sah er nur den Stoff für den sittlichen Kampf, für die Entwicklung und Übung der Tugend. Er hält, und darin liegt der

---

[82]) **Peccatum originale** heißt für A. **poena peccati**, d. h. die Strafe und Verdammungswürdigkeit, die auf uns ruht infolge der Sünde der Voreltern. cf. z. B. M. 392 D f., ferner p. 480, 404 A u. s. w.

Mit Recht wirft Ziegler (**Ethica** p. 213) A. vor, daß er nicht die geistige Kraft oder den moralischen Mut zum entschlossenen Bruch mit denjenigen Dogmen gehabt habe, die seinen ethischen Theorien widersprachen. — Übrigens findet sich (cf. Remüsat II p. 489) die Abälardsche Erbsündendefinition auch bei Augustin, ist indessen kirchlich nicht anerkannt worden. — Nach der heutigen katholischen Praxis giebt es keine Sünde in unserm Sinne ohne freiwillige Zustimmung zur Übertretung des göttlichen Gesetzes. „Mangelte von seiten des Willens die volle Einwilligung, so war es nur eine läßliche Sünde." cf. Gebet- und Gesangbuch für das Erzbistum Bamberg 1886. p. 70.

Fehler, die sinnliche Natur an sich und ihre Korruption nicht auseinander. Andrerseits aber dürfte sich doch aus unserer Darstellung des Systems die Unrichtigkeit von Zieglers Urteil ergeben haben: A. verkenne, „daß die böse Lust gewissermaßen sich selbst zum Gegenstande macht, und daß diese Lust an der Lust, die sich selbst conserviert und immer neu erzeugt, ebenso Sünde ist, wie die Lust an und bei der bösen That, welche gewissermaßen eine Bestätigung und Anerkennung der begangenen Sünde ist.“ (Z.s Ethica p. 207.).

Auch A.s intentio-Theorie ist nicht einwandsfrei. Bei aller Anerkennung, die wir dieser idealen, ja allzu idealen Aufstellung zollen, vermissen wir dennoch die Erkenntnis, daß zur Gesinnung als unentbehrliches Korrelat ihre Bethätigung gehört, daß „eine dem Willen des heiligen Gesetzgebers entsprechende Gesinnung sich auch nur in der dem Sittengesetz entsprechenden Form des Handelns“ darstellen kann. —

Ferner berücksichtigt A. auch hier nicht, daß der sittliche Irrtum, der unter Umständen etwas Schlechtes gut erscheinen läßt, ein verschuldeter sein kann (cf. Anm. 45). Ähnlich wie bei Schleiermacher kann hier alles und nichts ein Diaphoron sein. Den verhängnisvollen Consequenzen glaubt A. nun dadurch zu entgehen, daß er plötzlich das objective Endurteil über die Qualität einer intentio Gott überträgt. Durch den Ausdruck contemptus Dei war ja auch scheinbar schon vorher ein objectiver Faktor in dieses System eingeführt worden. Aber in Wirklichkeit ist trotzdem A.s Ethik nicht über den Subjectivismus hinausgekommen. Denn der Satz, daß Gott einst den objectiven Wert jeder einzelnen intentio richten wird, hat keinerlei Einfluß auf die Gestaltung des praktischen Lebens, und der Ausdruck contemptus Dei bedeutet schließlich angesichts der starken Betonung der ratio, jenes höchsten Princips der Sittlichkeit, das über jeder positiven Gesetz-

gebung erhaben ist, auch nur „Nichtachtung der Stimme des Gewissens“[83]).

A. weiß zwar, daß die Ehre Gottes das höchste Ziel ist (M. p. 1664 B u. p. 492 D f.: plus gloriam Dei quam utilitatem nostram quaerere nos convenit.), und daß jede Lebensäußerung in seinem Dienst zu stehen habe, und dennoch entgeht ihm vollständig die Bedeutung und die Wichtigkeit des Begriffs „Pflicht“. Mit Worten, aus denen man herausfühlt, daß die ganze sittliche Persönlichkeit des Meisters dahintersteht, preist zwar A. die kämpfende Tugend, auch darin erinnert er an Kant, daß ihm die eudämonistische Maxime der Lust als unsittlich gilt, aber das Gegenstück hierzu, der Grundsatz der Pflicht, des Gehorsams gegen das Sittengesetz um des Gesetzes willen, kommt bei ihm nicht zu seinem Recht. Man entgegne nicht, daß vielleicht im zweiten Buch der Ethica diese positive Forderung behandelt worden ist: ein Mann wie A., der so oft sich wiederholte, hätte sicherlich auch noch an andern Stellen diesen Fundamentalsatz jeder gesunden Ethik erörtert; seine sämtlichen praktischen Anweisungen ruhen aber auf anderer Grundlage.

Mit diesem Mangel in seinem System, der sogar ein sich secundum temporis opportunitatem veränderndes Sittengesetz ermöglicht (M. p. 406 C u. D.), hängt auch die auffallende Unfruchtbarkeit seines summum-bonum-Begriffs zusammen[84]).

---

[83]) Zu demselben Resultat gelangt Ziegler (Ethica p. 210); statt mit dem Abälardschen Grundbegriff „ratio“ operiert er jedoch mit dem zwar äquipollenten, aber hieraus erst abgeleiteten „lex naturalis“.

[84]) cf. Anm. 33, ferner M. p. 1175 B, 1176 D, 1220 D, 1661 C f. In betreff der Veränderlichkeit der Sittengebote cf. Heloises Ausspruch M. p. 218 C.

Sicherlich hat Neander (der hl. Bernhard p. 204) das Richtige getroffen, wenn er die Unfruchtbarkeit des summum-bonum-Begriffs bei A. auf die Verdünnung zurückführt, welche die christliche Forderung, den persönlichen Gott zu lieben, bei ihm erfahren hat, indem

Aber trotzdem ist besonders im Vergleich zu seinen Zeitgenossen A. der „Moralist der Innerlichkeit". Dies zeigt sich besonders in der Ablehnung des antiken Tugendschemas, das er sehr genau kennt[85]), und in der fort-

an ihrer Stelle die antike Liebe zum Guten verlangt wurde. Neander sagt: „So wahr es auch ist, daß aller wahrhaften Liebe zum Guten die Liebe zu Gott, dem Urquell und Urbilde alles Guten, . . . zu Grunde liege, . . . so bleibt doch noch immer in Wesen und Wirkung verschieden die abstrakte Liebe zum Guten und die Liebe zu einem persönlichen Gott, in dem alles Gute als real angeschaut wird, die allgemeine Liebe zu Gott und die Liebe zu dem in Christo geoffenbarten Gott, die in dem Bewußtsein der erlösenden Liebe Gottes gegründete, von der innigen persönlichen Gemeinschaft mit ihm, dem kindlichen Verhältnis zu ihm ausgehende."

[85]) Im Dialog M. p. 1651—1657 erörtert er sie: virtus ist principiell nicht eine qualitas naturaliter insita, sed studio ac deliberatione conquisita et difficile mobilis (cf. den Aristotelischen Satz: virtus nisi difficile mutabilis, non est.). Von hier stammt einerseits A.s Wertschätzung des Kampfes gegen die natürlichen Regungen, andrerseits aber auch jene laxe Moral (M. p. 1652 A): „neque qui semel adulterium facit, est adulter, sed cum ista voluntas cogitatioque permanserit."

Das sokratische Schema der vier Kardinaltugenden setzt A. folgendermaßen auseinander:

1) prudentia ist, ut tractatus ethicus tradit (!), morum scientia und somit wegen ihres Einflusses auf die intentio von Wichtigkeit. Sie so wenig wie fides und spes (cf. Augustin) ist aber in Wirklichkeit virtus, in ihrer Eigenschaft als scientia ist sie vielmehr nur incitamentum ad virtutes.

2) iustitia, virtus, qua volumus unum quemque habere id, quo dignus est, si hoc commune non inferat damnum. (Man beachte das Sociale in dieser Definition!)

3) fortitudo, rationabilis laborum perpessio et peniculorum susceptio.

4) temperantia, rationis in libidinem atque in alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio. Inbetreff der fortitudo und der temperantia sagt A.: adversus timorem fortitudo clypeum, adversus cupiditatem temperantia sumet (soll ergreifen) frenum, ut quae scilicet per virtutem iustitiae iam volumus, per sah .etiam roborati, implere potentes simus, quantum in nobis est.

währenden Betonung der Liebe als des einzigen unvergänglichen Wertes (cf. besonders den Dialog und das 32. Kap. des vielleicht nicht Abälardschen, aber sicher aus seiner Schule stammenden liber sententiarum oder Epitome). Es ist das der Punkt, wo endlich der philosophische und der christliche Ethiker eins werden; diese Liebe aber, die er so hoch preist, wird auch für A. selbst in manch banger Stunde des Zweifels und der Unruhe die Zufluchtsstätte gewesen sein, wo seine geängstete Seele Frieden suchte und fand[86]. —

Nachdem wir so nun A. als Nominalisten in seiner theoretischen Ethik kennen gelernt haben, — Nominalist durch seine Betonung der persönlichen Verantwortlichkeit Gott gegenüber[86a], — wollen wir nunmehr auch in unserm

---

Nach A. umfaßt:

Die iustitia: reverentia, beneficentia, veracitas, vindicatio;

die fortitudo: magnanimitas und tolerantia (im Sinne von constantia und perseverantia);

die temperantia, die specifisch christlich-mönchische Tugend: humilitas, frugalitas, mansuetudo, castitas und sobrietas.

[86]) An dieser Stelle einige Worte über A.s Stellung zu den Sakramenten: den Grundsatz der Patarener, daß die Wirksamkeit der Sakramente abhängig sei von der persönlichen Würdigkeit des spendenden Priesters (cf. M. p. 1140 D), verwirft er im Gegensatz zu seinem Schüler Arnold von Brescia. Nur bei Beichte und Absolution läßt er ihn gelten; dafür rechnet er aber auch diese beiden Institutionen nicht zu den Sakramenten Hier wie dort ist hingegen eine kirchlich verliehene Kompetenz des Spendenden unerläßlich. Bei der Taufe sowohl, als auch bei dem andern Gnadenmittel, dem Gebet. läßt er ausdrücklich keine Wirkung per opus operatum gelten. In betreff dieses letzten Punktes cf. M. p. 310 A u. B, wo A. gegen das geistlose Träumen der Mönche überhaupt zu Felde zieht, ferner p. 336 A und vor allem die vierzehnte Predigt: M. p. 489 C und p. 490 B, sodann auch p. 444 B u. C. In betreff der Sakramente im allgemeinen cf. M. p. 1738 ff. (Kp. 28 ff. des Sentenzenbuches, der Epitome). Ohne Sakramente keine Sündenvergebung noch Heiligung M. p. 1174 A. Über die Ehe cf. Anm. 53. Über das Abendmahl M. p. 466 A, 449 A (I. Cor. XI. 27).

[86a]) Obgleich sich mehrfach dazu Gelegenheit geboten hätte, erwähnt A. in seinen ethischen Erörterungen sein philosophisches

Philosophen den Realisten, den Mann der „Kirche“, einer kurzen Untersuchung unterwerfen und zu diesem Zwecke seine praktischen Ideale skizzieren.

Viertes Kapitel.

Die praktische Ethik Abälards; ihr Ursprung und ihre Berechtigung neben der theoretischen. Schluß.

„Exspoliavi me tunica mea, quomodo induar illa?
Lavi pedes meos, quomodo inquinabo illos?“
Cant. cant. V. 3. (M. p. 305 A.)

„Außen Johannes, innen Herodes“, urteilt Bernhard über Abälard; in der Praxis zu rigoros, in der Theorie zu individuell, lautet unser Wahrspruch. Aber in so krassem Widerspruch auch seine asketischen Vorschriften mit der jede Werkgerechtigkeit entwertenden intentio-Lehre zu stehen scheinen, so ist dennoch ein gleichzeitiges Vorhandensein beider sittlichen Weltanschauungen in A.s Brust für den Kenner wohl verständlich; und außerdem hat selbst die starre, asketische Mönchsregel unter der Hand ihres genialen Schöpfers einen fast evangelischen, stark aristokratisch-individuellen Charakter bekommen.

Vergegenwärtigen wir uns nur noch einmal A.s ganze sittliche Persönlichkeit, und sofort wird uns seine Vorliebe für das Klosterleben begreiflich sein. Wie hätte diesem

---

Schema mit keinem Wort. Bei der Entwicklung seiner intentio-Theorie hätte er z. B. sehr gut mit einfließen lassen können: „Gut, böse, gerecht u. s. w. sind also keine selbständigen Realitäten, sondern nur sermones oder conceptus, die man je nach den Umständen auf eine That anwenden kann oder nicht,“ u. drgl. m.

Manne, dem geborenen Pädagogen, der erziehliche Wert entgehen können, den die Werkgerechtigkeit und vor allem das Klosterleben für die geistlich Armen, unphilosophischen Köpfe hat! Hat nicht der ganzen abendländischen Christenheit die mittelalterliche verschrobene Mönchsmoral zum größten Segen gereicht, die immer aufs neue so ganz andere Werte aufstellte und betonte, als die, welche die leichtlebige, gottlose Welt kennt und schätzt? Mußte nicht selbst einem so ausgesprochenen Individualisten wie A., dessen sittliche Energie sich am klarsten in seiner Reu'- und Bußtheorie zeigt, gegenüber der empörenden Sittenlosigkeit seiner Zeitgenossen die schablonenmäßigste Askese noch als das kleinere Übel erscheinen?

Und ferner: Finden wir nicht bei allen tiefer religiös veranlagten Menschen jene immer wieder hervorbrechende Zaghaftigkeit, die sich bald als Determinismus, bald als Autoritätsglaube äußert? Wie hätte A. hiervon eine Ausnahme machen sollen, zumal seinen Gewährsmännern Plato und Aristoteles, Augustin und Hieronymus gleichfalls der schärfere Begriff der „Persönlichkeit“ fehlt! A., dem armen, kranken Manne, können wir es am ehesten verzeihen, wenn er an seinem eigenen allzu selbstbewußten Systeme Verrat übte und im Alter mehr und mehr statt der ratio die veritas, die falsch ausgelegte hl. Schrift, zum Princip der Sittlichkeit machte. Namenloses Unglück hatte ihn mürbe gemacht, und seine Seele war nur noch suspirans ad patriam, ad quam creati sumus[87]).

Aber noch ein dritter, gleich den beiden andern bisher stets übersehener Grund läßt sich für A.s Weltflucht und für sein überschwengliches Lob des Klosterlebens anführen: die Ehelosigkeit und Einsamkeit ist in seinen Augen die Vorbedingung jegliches eifrigen Studiums! (cf. M. p. 1197 D.)

---

[87]) cf. M. p. 430 A u. B, 501 A, 583 C, 585 A, 552 A u. s. w. In betreff der beiden Beweisarten ex ratione und ex auctoritate cf. Anm. 65.

Diese uralte philosophische Ansicht ist gewiß Ausschlag gebend gewesen bei dem Kampf der beiden Seelen in seiner Brust, und sie ist ihm, dem unermüdlichen Gelehrten, sicherlich zur Trösterin geworden, wenn Bitterkeit und Groll gegen das Schicksal ihn übermannten.

A.s asketische Vorschriften, die er aus bereits vorhandenen Klosterregeln (cf. M. p. 257 C u. D) eklektisch zusammengestellt hat, sind ungefähr folgende:

Fuge, tace, quiesce, damit du die drei Forderungen der Vollkommenheit erfüllen könnest: Keuschheit, Armut und stillen Gehorsam, in quibus religionis monasticae summam arbitror consistere[88]). Nur in der stillen Klosterzelle sind wir ja befreit von dem vivere cum periculo castitatis; denn in der Welt nulla securitas est vicino serpente dormire. Unsere sittliche Pflicht ist es, uns nicht leichtfertig den Versuchungen auszusetzen (M. p. 599 D), darum sollen abstinentia und continentia (von Fleisch, Wein, weichen Kleidern) bei den Mönchen am meisten zu finden sein. Auf die vita continentium folgt dann auch die continentiae quies. Die herrliche libertas monachorum (!) tauscht der Asket für die servitus coniugatorum ein (M. p. 570 A, 582 B). Und wie wertlos, ja schädlich ist irdische Habe! (M. p. 587 D ff.) Illa vulgata sententia mihi videtur esse verissima: Dives autem iniquus, aut iniqui haeres. (M. p. 590 C.) Eigentum — quidquid supra necessaria vitae — ist Diebstahl (rapina!), den Armen geben wir, wenn wir Almosen spenden, nur ihr Eigentum zurück (M. p. 567 C), denn jegliches irdische Gut hat uns Gott nur geliehen (M. p. 564 C, cf. auch p. 591 A). Almosen sind daher stets gut, auch wenn sie von unrechtem Gut gegeben

---

[88]) cf. M. p. 263 D u. 347 B, sodann p. 258 A. Im Gegensatz zu A.s Preis des Klosterlebens M. p. 294 B, 420 B, 438 D, 347 ff., 499 D u. s. w. siehe Heloises sehr vernünftige Ansicht hierüber M. p. 216 D, dann auch p. 218 u. 223 C.

werden: eleemosyna excusat iniquitatem (M. p. 564 C u. 566 D). Doch sollen die Almosen verständig verteilt werden (M. p. 569 A.).

Gewiß sind Einsamkeit und Demut Lasten, an denen der Mönch schwer zu tragen hat, wie herrlich und würdig ist aber auch dafür sein Stand! Ist doch selbst der Herr Jesus zum „Mönch" Johannes gekommen. (M. p. 598 f. und der ganze XII. Brief: p. 343 ff.) Außerdem ist gloria hier auf Erden ruina potius sive deiectio quam exaltatio (M. p. 349 D), wohingegen die Mönche quanto humiliores in terrenis, tanto gloriosores in coelestibus sein werden. (M p. 345 A u. s. w., ähnlich p. 456 B.).

Aber A. ist bei dieser rein selbstsüchtigen Mönchsmoral nicht stehen geblieben. Haben wir schon früher (Anm. 85) bei seiner Definition der iustitia auf das darin enthaltene sociale Element hinweisen können, so tritt es in mehreren seiner praktischen Vorschriften (cf. z. B. auch die über das Almosengeben) noch klarer zu Tage. Sowohl von den beiden Schwertern (regis et sacerdotis; M. p. 475 D u. 527 A) spricht er, als auch von den beiden Gesetzen, dem göttlichen und dem menschlichen (M. p. 420 B), denen zu gehorchen ist. Vor allem aber betont er immer wieder die sittliche Pflicht, die Brüder zu lehren[89]), sowohl durch Predigt, als durch Unterricht, zugleich fügt er aber auch hinzu: solus dignus est praedicare, qui prius didi-

---

[89]) cf. M. p. 502 C, 456 A, 523 D, 571 C. Besonders charakteristisch ist die Stelle M. p. 1190 B, wo A. Sokrates' Hauptverdienst in seiner Lehrthätigkeit sieht. Gelehrsamkeit Nebenprodukt des Klosterlebens: Brief IX M. p. 325 ff. ferner p. 310 A, 508 B: virtus constantiae et perfectio scientiae, 511 D f. und noch oft.

Die heutige Praxis ist der damaligen gerade entgegengesetzt, natürlich um die Macht der Kirche zu mehren. Vor einiger Zeit war in einem kath. Blatte zu lesen: „Die Kirche macht selbst unter den geistlichen Orden einen Unterschied: Vollkommen ist der Orden, der sich mit Krankenpflege befaßt, vollkommen der beschauliche Orden am vollkommensten (!) nach der Lehre der Väter sind die Orden, die sich mit Lehrthätigkeit befassen."

cerit obedire. Er hatte das Recht dazu, so zu sprechen: Sein Leben lang hat er trotz aller Anfeindungen seiner Gegner im Dienste der lernenden Jugend gestanden, und dieses treue, unermüdliche Ausharren auf seinem Posten ist wohl das größte Verdienst, das er sich um die Menschheit erworben hat.

A.s praktische Ethik ist ziemlich eintönig und wenig originell. Trotzdem unterscheidet sie sich durch eine Menge kleiner Züge, besonders aber durch den steten Appell an die dignitas und honestas des Einzelnen (z. B. M. p. 443 B, 283 B, 1100 A u. s. w.), sehr zu ihrem Vorteil von der zeitgenössischen. Nicht am wenigsten hat auch zu dieser Verinnerlichung der mönchischen Askese seine Auffassung von der Bedeutung und dem Werte des Todes Christi beigetragen. A. ist weit davon entfernt, ihn ausschließlich als epideiktischen Akt zu betrachten[90]), aber daß er in ihm überhaupt einen solchen sieht, kennzeichnet unsern Philosophen schon als den geborenen Ethiker und offenbart uns auch zugleich seine Stellung zum Begriff einer sittlichen Weltordnung. A. ist Optimist vom Scheitel bis zur Sohle: selbst die größten Übel dienen in irgendeiner Weise dem Wohle der Gesamtheit nach ewigem göttlichen Ratschluß; das Moralische ist ihm der Wert *κατ᾽ ἐξοχήν*. (cf. M. p. 1145 A und p. 1147 A u. B; dagegen aber auch p. 425 C u. D.)

Wir sind am Schlusse unserer Untersuchung angelangt. Zwiespältig wie sein Leben ist auch Abälards Ethik; ihre beiden Teile bilden nichts weniger als ein fest geschlossenes System, sie fallen vollständig aus einander und wider-

[90]) cf. M. p. 469 C: Jesu furchtbare Todesangst, die er aus Gehorsam litt, soll uns Mut geben und uns nicht mehr an der Verzeihung unserer Sünden verzweifeln lassen. Andrerseits steht aber p. 416 D: „Dominus, qui nulla tentatione commoveri poterat, . . .“ cf. ferner M. p. 435 A, 451 B, 479 C u. 481 B.

sprechen sich teilweise direkt. Schon deswegen hat A. nicht Schule machen können. Dennoch können wir Abälard, dem Philosophen und dem Menschen, unsere Achtung nicht versagen. Das unverdient schwere Unglück, das ihn betroffen hat, ist an allem schuld, da es ihn zu einem körperlich und geistig verstümmelten Mann gemacht hat. Zu den größten Geistern des Mittelalters wird er trotzdem stets zu zählen sein. Vor allem überragt er durch die Verinnerlichung, welche die Ethik durch ihn erfahren hat, seine ganze Zeit samt seinen mystischen Gegnern um Hauptеslänge. Vieles Falsche und Schiefe enthalten seine Schriften, und wir können wohl begreifen, daß die katholische Kirche sie verdammte und sie verbrennen ließ; aber sobald wir Abälard und sein Werk als Ganzes auf uns wirken lassen, drängt sich uns Kindern der Reformation, die wir die Freiheit besitzen, die jener nur ahnte und ersehnte, das alte Wort auf die Lippen:

Victrix causa Diis placuit, sed victa Catoni.

Lebenslauf.

Der Verfasser der vorliegenden Arbeit, **Bruno Arthur Hiller**, wurde zu Berlin am 13. Mai 1875 dem Kanzleirat am Königl. Polizeipräsidium zu Berlin **Johann Gottfried Hiller** und seiner Ehefrau **Luise** geb. **Schmidt** als zweiter und letzter Sohn geboren. Er ist evangelischer Confession. Bis Ostern 1888 besuchte er das Leibnizgymnasium seiner Vaterstadt, sodann bis Ostern 1891 das Collège latin zu Vevey in der Schweiz und endlich bis Ostern 1896 das Königl. Gymnasium zu Wittstock in der Ostprignitz, das er mit dem Zeugnis der Reife verließ. Sechs Semester (bis Ostern 1899) studierte er Theologie und Philosophie in Berlin mit besonderer Berücksichtigung der Scholastik und sodann zwei weitere Semester in Erlangen.

Seinen sämtlichen Lehrern und treuen Beratern wird der Verfasser stets ein dankbares Andenken bewahren.